This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600059053S

Die

Philosophie des Plotin.

Von

Carl Hermann Kirchner, Dr. ph.,

Privatdocenten der Philosophie an der Universität zu Berlin.

Halle,

Druck und Verlag von H. W. Schmidt.

1854.

265. a. 74.

Vorwort.

Die vorliegende Schrift, zu der die Preisaufgabe der Berliner Akademie von 1847 den Anlass gab, ist ein Versuch, das edelste und vollendetste der neuplatonischen Systeme vollständiger zu entwickeln, als es bisher geschehen ist. Auch nach den eingehenden Untersuchungen von Steinhart und Zeller und den geistvollen französischen Werken der neuesten Zeit, deren Vorzüge nur die Unsicherheit ihrer Kritik und ein Hang zu rhetorischen Allgemeinheiten verdunkelt, wird eine monographische Arbeit auf diesem Gebiete keiner Rechtfertigung bedürfen. Ich habe die eigentliche Darlegung des Systems meist in der eigenen Sprache Plotin's gegeben, um den ursprünglichen Geist des Ganzen

möglichst rein hervortreten zu lassen. Nur sind dabei die dichterischen und rednerischen Stellen, die man schon oft genug und meistens einseitig genug ausgeschrieben hat, absichtlich verkürzt worden, um den strengeren Begriffsentwickelungen Raum zu machen.

Inhalt.

Seite.

Idee des Neuplatonismus 1
Ammonius und seine Vorgänger 15
Plotin 25
Umriss des Systems 29
Construction des Universums.
I. Das Eine. 35
II. Der Geist.
1. Begriff des νοῦς 46
Die Ideen in der Vernunft 47
2. Der Weltgeist und die einzelnen Geister 63
III. Die Weltseele.
1. Begriff der Seele 65
2. Die Weltseele und die einzelnen Seelen 71
IV. Die Natur.
1. Begriff der Natur 80
Die Ideen in der Sinnenwelt 86
2. Das Weltganze und seine Theile. 95
Kosmologie 100
V. Die Materie 106
Der Mensch und seine Bestimmung 114
I. Vorirdischer Zustand und Fall 115
II. Irdischer Zustand.
1. Allgemeine Bedingungen
Psychologie 123
Gefühl und Wille 141

Seite
2. Die Stufen der Befreiung 148
a. Die Sinnlichkeit 149
b. Die Tugend 150
c. Das Göttliche.
Ideal des Weisen 151
Das Aufsteigen zur Gottheit 157
III. Das Dasein nach dem Tode 166
Rücklick auf das ganze System 169
Plotin's Verhältniss zu den früheren Philosophieen 175
Das mythische Element bei Plotin 190
Die Polemik Plotin's gegen die Gnostiker 200
Die spätere Entwicklung der neuplatonischen Schule 209

Idee des Neuplatonismus.

Das Geheimniss des Neuplatonismus, zu dessen Enthüllung man so entlegene Beziehungen aufgesucht hat, erklärt sich sehr einfach, wenn man den allgemeinen Umschwung des hellenischen Lebens seit Alexander klar ins Auge fasst.

Nachdem die macedonischen Eroberungen die Schranken der alten Zustände durchbrochen und die gebildete Welt zu Einem Gesammtleben verknüpft hatten, besassen die Formen der Wissenschaft, der Kunst, des Staats, wie sie in der organischen Entwicklung der einzelnen Stämme entsprungen waren, keine lebendige Bedeutung mehr. Das Nationale als solches hatte seinen Werth verloren; der Begriff der Menschheit war in den Vordergrund des Bewusstseins getreten. Was in strenger und abgeschlossener Individualität im Zusammenhange eines scharfbegrenzten Volkslebens erwachsen war, bedurfte einer tiefgreifenden Umgestaltung, um in die veränderten Verhältnisse eingehen zu können. Es erwuchs eine neue Weltepoche, deren Aufgabe darin bestand, das Nationale in das allgemein Menschliche umzusetzen, seinen Gehalt dem Geiste einer nivellirenden Civilisation anzupassen. Die Göttergestalten der alten Religion verwandelten sich in ein freies Spiel poetischer Personificationen. Die Mannigfaltigkeit der republikanischen Verfassungen verschwand vor der äusserlichen Zweckmässigkeit einer geregelten Verwaltung. Auf allen Gebieten trat das Fassliche, Durchsichtige, einfach Bestimmte an die Stelle des Bedeutungsvollen und Charakteristischen.

Auch in den philosophischen Erscheinungen der alexandrinischen Zeit zeigt sich das Gesetz dieser Veränderungen.

Die Philosophie der Griechen war wie ihre Kunst aus dem innersten eigenthümlichen Leben der verschiedenen Stämme hervorgegangen, deren tiefsinnigste Geister die herrschenden Grundansichten zu einer Fülle von unabhängigen Systemen ausgeprägt hatten. Fast alle diese Systeme enthielten grosse, aber noch unbestimmte und unentwickelte Gedanken über das Göttliche. Ihre Ethik war in lebendigem Verhältniss zu der politischen Organisation des Stammes gedacht. Die Form war oft poetisch, fast immer mythisch gefärbt, durchweg dunkel, räthselhaft, abstossend, der Menge unzugänglich. Nur durch die gründlichste Umschmelzung konnten diese Schöpfungen in die Bedürfnisse der neuen Bildung eingehen, die des Festen und Positiven, des Universalen und Allgemeingültigen bedurfte. Die bunte Fülle musste zusammengezogen und auf einfache grosse Gegensätze zurückgeführt werden. Man musste die Principien mit dogmatischer Bestimmtheit aufstellen, mit verständiger Klarheit und systematischer Consequenz entwickeln. Vor Allem musste im Ethischen das Kosmopolitische an die Stelle des Nationalen treten; es galt den Sinn und den Zweck des menschlichen Daseins unabhängig von allen besonderen Verhältnissen der Familie, des Staats, der Volksthümlichkeit auszusprechen.

Der Abschluss, zu welchem die altgriechische Philosophie durch Plato und Aristoteles gelangt war, beruhte auf der Ineinanderbildung zweier grosser Richtungen des Gedankens, von denen die Eine dem ionischen, die andere dem dorischen Stamme angehört. Die ionische Dialektik suchte die Wahrheit der wechselnden Erscheinungen in dem zu Grunde liegenden Stoffe; die dorische Weisheit erblickte das Ewige und Göttliche in der Form, als deren reinsten Ausdruck sie die Zahl begriff. Die Eine erklärte alles Geschehende aus seinen nächsten Ursachen, die andere führte es auf die Thätigkeit einer ätherischen Weltseele zurück. Die ionische Philosophie verband sich bequem mit der lockern Sitte des Stammes; die pythagoräische forderte die strengste sittliche Reinheit und Entsagung. Wenn diese tief, ja enthusiastisch religiös erschien, stellte sich jene als revolutionär und atheistisch dar. Die freie Kritik der Attiker gab dem hellenischen Bewusstsein seinen Mittelpunkt, indem sie den Gegensatz beider Richtungen versöhnte. Sie erkannte ein göttliches und ein ungöttliches Princip der Dinge, ein Princip der Form und ein Princip des

Stoffes als gleich nothwendig und in ewiger Beziehung stehend an, aus denen sie alle Erscheinungen ableitete. Beide läutern sich bei Plato und Aristoteles zu ihrer höchsten Bedeutung. Der Begriff der Materie wird durch die Absonderung aller Bestimmungen zu einer Einfachheit verfeinert, wo alles Sinnliche an ihm verschwindet; und indem die Form als der Gedanke ausgesprochen wird, veredelt sich der sinnliche Idealismus der italischen Schule zu der geistigen Lehre der Ideen.

Die alexandrinische Zeit reproducirt nun sowohl den Gegensatz beider Richtungen als ihre Ausgleichung, um ihnen den allgemeinsten systematischen Ausdruck zu geben.

Die materialistische Anschauung vertritt das epicuräische System. Die consequente Atomistik, welche den Zufall zum letzten Weltgesetz macht, ist die reinste Formel einer vollkommen sinnlichen Auffassung der Dinge. Die Bestimmung des Menschen besteht einfach darin, der natürlichen Empfindung zu folgen, die Lust zu suchen und den Schmerz zu meiden, und die Freiheit des Weisen ist nur die geschmackvollste Verfeinerung der Kunst des Geniessens.

Auf der Verehrung der Form als des Göttlichen beruht der Stoicismus. Das Universum wird hier zur lebendigen Einheit, von Einer Seele durchweht, nach deren Gedanken (λόγοις) sich die Natur mit ewiger Nothwendigkeit gestaltet. Die einzelne Seele ist ein Ausfluss der allgemeinen, zu der sie einst zurückkehrt. Nicht im sinnlichen Triebe liegt ihr Wesen, sondern in der ewigen Form, der Freiheit; das Gesetz der Vernunft zu offenbaren ist sie da. Es ist das ideale Princip dem materiellen gegenüber; nur ist der stoische Idealismus selbst noch sinnlicher Art, wie der pythagoräische, da die Weltseele und der Geist des Menschen mit dem feinen ätherischen Feuer identificirt werden, aus dem die Gestirne geschaffen sind und das die letzte Substanz alles Daseins bildet.

Die Auflösung des Gegensatzes in einer höchsten abschliessenden Einheit stellt endlich der Neuplatonismus dar. Auch er läutert, wie die Attiker, erst die Begriffe der Materie sowohl als der Form zu ihrer vollen Einfachheit und Immaterialität und lässt mit tiefsinniger Dialektik das All aus ihrer Beziehung als höchste Schönheit hervorgehen, wie er im Ethischen das Princip

der Tugend und das des Genusses in die Seligkeit der Vereinigung mit dem Göttlichen zusammenschliesst.

Die Neuplatoniker haben mithin vollkommen Recht, wenn sie ihre Philosophie nur als eine Erneuerung der attischen bezeichnen und auf keinen andern Ruhm Anspruch machen, als den, den Sinn jener alten Offenbarungen begriffen und enthüllt zu haben. Ihr System enthält keinen einzigen Gedanken, der sich nicht in Plato und Aristoteles nachweisen oder aus ihnen ableiten liesse. Nur freilich steht ihre ganze Speculation unter den Bedingungen der alexandrinischen Weltepoche und erhält dadurch einen Charakter, der sie von dem Geiste der älteren wesentlich unterscheidet.

Die attische Philosophie, in der glänzendsten Zeit des nationalen Daseins entsprungen, steht innerhalb der reichsten sinnlichen Wirklichkeit. Von der unmittelbarsten Anschauung und Betrachtung der Dinge erhebt sich der Gedanke in das Gebiet der reinen Formen und bezieht sich in lebendiger Thätigkeit auf die Aussenwelt zurück, sofern er sie zu seinem vollendeten Abbilde zu gestalten strebt. Die Anschauungen des Göttlichen finden im handelnden Leben, in den ethischen Verhältnissen, in der Kunst, im Staate ihren Abdruck. Diese schöne Harmonie der innern und äussern Welt ist es, die den Neuplatonikern fehlt. Das Dasein war entgöttlicht; die organischen Bande des alten Nationallebens waren ein für allemal aufgelöst, und in der materialistischen Versunkenheit der neuen Zeit fanden die edleren Naturen ihre Rettung nur durch die strengste Zurückziehung und Versenkung in sich selbst. Die Fülle der Erscheinung hatte ihren Reiz verloren; nur das rein Allgemeine und das rein Individuelle hatte noch Bedeutung; die Gemüther wandten sich mit Leidenschaft zum Einfachen und Unvergänglichen empor. Aus dieser tiefen Entfremdung zwischen Welt und Ich hervorgegangen ruht der Neuplatonismus ganz im Ueberirdischen und Geistigen. Er quillt nicht aus dem Leben noch in das Leben zurück. Die reichen Entwicklungen über die Erscheinungen der Natur, über die Liebe, die Freundschaft, die Kunst, den Staat, wie sie die Schriften des Plato und Aristoteles erfüllen, sind ihm fremd; nur auf das Höchste ist sein Blick gerichtet; er sucht das Abschliessende und Unbedingte. So beginnt er mit dem, womit die Attiker enden, und was bei ihnen in schöner Mitte schwebt, wird in nackter

Schärfe hingestellt und zu seinen äussersten Consequenzen entwickelt.

Je dogmatischer und systematischer eine Speculation ist, je bestimmter muss sie den Begriff der absoluten Wahrheit an die Spitze der Anschauungen stellen. Das Höchste, wozu die attische Philosophie gelangen konnte, war der reine Gedanke in seiner letzten Einfachheit, bei Aristoteles als unbedingte Thätigkeit, bei Plato als das Eine oder das Gute ausgesprochen. Es war die vollendetste Abstraction, zu der das Princip der Absonderung der Form vom Stoffe führte. Dieses Letzte und Höchste, das bei den Attikern nur selten angedeutet und von der Fülle des Besondern fast verdeckt wird, tritt zur strengsten Bestimmungslosigkeit vergeistigt bei den Neuplatonikern allbeherrschend in den Vordergrund und bildet den Mittelpunkt, um den ihr gesammtes Denken kreist und auf den alles Wirkliche zurückgeführt wird. Dieselbe Systematik aber, die das Princip so schneidend hingestellt, führte durch die Forderung der strengen Ableitung und Ordnung der Wesen nach ihrem Verhältniss zu Gott nothwendig auf die Ideen der Hierarchie und der Emanation. Die Darstellung der Art, wie sich die Einheit in die Mannigfaltigkeit ausbreitet und selbst das Entfernteste und Unähnlichste erzeugt, ward die eigentliche wissenschaftliche Aufgabe. Das Universum musste sich zur bestimmten Stufenfolge göttlicher Offenbarungen gestalten. Und es liegt nun nur in demselben Drange der Zeit zum Dogma, wenn dabei die einzelnen Phasen des Gedankens rasch erstarren und gleichsam zu Persönlichkeiten werden. Dadurch erhält sowohl die Idee der Gottheit als die einzelnen Emanationen derselben etwas Festes und Fertiges, und die Philosophie nimmt in ihrer äusseren Erscheinung einen theosophischen Charakter an, der ihrem Wesen eigentlich völlig fremd ist.

Auch die Ethik der Neuplatoniker ist nur eine systematische Ausbildung des Ueberlieferten. Schon Plato und Aristoteles hatten als das Höchste im Menschen die anschauende Thätigkeit der reinen Vernunft bestimmt; in ihr und nicht im handelnden Leben liegt das letzte τέλος unserer Natur, und damit war bereits die Seligkeit des Einzelnen in der vollkommenen Abschliessung und Vertiefung in sich selbst ausgesprochen. Ja Plato hatte das Heraustreten aus dem unsichtbaren Reiche der Ideen nach orphisch pythagoräischer Mythe als den Fall der Seelen aus einem höhe-

ren Dasein, den Leib als einen Kerker und die irdische Welt im Vergleich zu der ewigen als finstere Höhle voll blosser Schattenbilder dargestellt, aus der die Seele nur durch Reinigung und enthusiastische Erhebung die Rückkehr zur Heimat findet. In den Neuplatonikern vollendet sich diese Auffassung des Lebens. Jene Anschauungen des Göttlichen in seiner letzten Einfachheit, die bei Plato und Aristoteles kaum in den kühnsten Flügen des Gedankens berührt werden, sind hier die stete Beschäftigung des Geistes. Jene braminische Lebenssattheit, wie sie Plato nur seinem sterbenden Socrates in den Mund legt, die den Tod als die eigentliche philosophische That und das Leben des Philosophen als ein beständiges Sterben bezeichnet, wird hier der leitende Grundzug des ganzen Daseins. Das äussere Leben versinkt zum wesenlosen Scheine. Die Betrachtung des Göttlichen erscheint nicht mehr als höchste Spitze einer reichen Anschauung und Empfindung der Dinge, einer lebendigen geselligen und politischen Thätigkeit, sondern sie schliesst alles Andere aus und erfüllt die ganze Existenz. Die strenge Systematik, die das All zur emanativen Hierarchie ordnet, betrachtet auch das Ich allein in seiner Beziehung auf die letzte Einheit und ordnet alle Kräfte der Seele und des Geistes in der Richtung auf diese Einheit hin; es ist nur consequent, wenn von diesem Standpunkte aus alles Handeln und alle sinnlichen Verhältnisse als gleichgültig aufgefasst werden, wenn die Flucht aus der Wirklichkeit und die Zurückziehung in die Innerlichkeit als einzige Weisheit hingestellt wird. Je geistloser die Wirklichkeit des Lebens, je öder der epicuräische Genuss und je unglücklicher die stoische Tugend geworden war, je leidenschaftlicher musste sich das Bewusstsein in die göttliche Welt versenken, die es in seinem Innersten wiedergefunden hatte. Das Princip der Sinnenwelt wird nun mit tiefstem Ernst als das Böse, das des Geistigen als das Gute angeschaut, die Verkettung mit dem Irdischen wird wirklich als Schuld und unendlicher Schmerz empfunden, und durch strenge Busse gesühnt; mit um so glühenderer Sehnsucht dagegen das Ewige geahnt und ergriffen und in seinen höchsten Offenbarungen mit ekstatischer Entzückung aufgenommen. Die Philosophie selbst erhält eine religiöse Weihe; als ein heiliges Geheimniss wird sie überliefert, und der Begriff des Weisen verbindet sich mit dem Ideale feierlicher Erhabenheit und priesterlicher Würde.

Es war natürlich, dass eine von solchem Geiste beseelte Wissenschaft sich aufs engste an Plato anschloss, der diese religiöse Richtung der Philosophie aufs glänzendste entwickelt hatte und der in jener Zeit bis in die fernsten Länder des Orients als der höchste Vertreter griechischer Weisheit gefeiert war. Es kann sogar nicht befremden, wenn der Trieb zum Positiven, Dogmatischen, Canonischen, der in den späteren Jahrhunderten der antiken Welt immer stärker hervortritt, diesen Namen mit einem fast übermenschlichen Glanze umkleidet und ihn als unantastbare Autorität der höheren Wahrheit hinstellt. Der Sache nach hat indessen Aristoteles wenigstens eine ebenso grosse Bedeutung für die Schule, und es ist längst bemerkt worden, dass man die Neuplatoniker mit gleichem Rechte Neuaristoteliker nennen könnte und dass der hin und wieder aufgestellte Unterschied zwischen beiden vollständig nichtig ist. Die Auffassung der attischen Philosophie als eines einzigen Ganzen bildet den Grundgedanken der neuen Schöpfung, und bis in die spätesten Zeiten hin blieb die Anerkennung der Einheit des Plato und Aristoteles gleichsam ein Symbol, das Hierocles den Andersdenkenden fast mit der Energie der damaligen Ketzerverfluchungen gegenüberstellt. [1]) Die aristotelischen Werke wurden in ebenso zahlreichen Schriften commentirt, in den Lehrstunden mit ebenso grosser Gründlichkeit durchgesprochen wie die platonischen, und die Gedanken Plato's erscheinen überall mit aristotelischen Begriffsbestimmungen und Denkformen durchdrungen.

Indem man aber die innere Einheit der beiden attischen Systeme begriff, hatte man zugleich die ganze altgriechische Philosophie in ihrer Einheit begriffen. Die Verschmelzung der ionischen und pythagoräischen Speculation ist namentlich bei Plato so durchsichtig, dass man fast mit Nothwendigkeit darauf geführt werden musste, in den verschiedenen alten Ueberlieferungen nur einseitige Darstellungen Einer Wahrheit zu erblicken. Die höchste Stelle unter den vorattischen Denkern erhielt begreiflicherweise Pythagoras, als das Haupt der idealen dorischen Richtung, welche der materialistischen Betrachtung die Göttlichkeit der Form entgegengesetzt hatte. Seine Zahlenlehre ward als tiefsinniges Symbol der Ideenlehre aufgefasst und die Persönlichkeit des apollini-

---

[1]) Hierocles ed. Needham S. 236. 238. 244.

schen Hierophanten als Ideal des priesterlichen Weisen verherrlicht.

Viel loserer Art ist die Verbindung des Neuplatonismus mit der Volksreligion, die in keiner Weise auf eine höhere Bedeutung Anspruch machen darf, als ähnliche Beziehungen bei den früheren Denkern. Die sämmtlichen Systeme der griechischen Philosophie, etwa mit Ausnahme des Aristoteles, knüpfen ihre Lehren an mythische Anschauungen an, deren Stoff bei den Griechen so beweglich, flüssig und vieldeutig war, dass er sich mit Leichtigkeit als Gewand für jeden Gedanken brauchen liess. Die ionischen Elemente, das Sein der Eleaten, die Zahlen und Figuren des Pythagoras, die Begriffe Plato's verwandeln sich in Namen von Göttern und Göttinnen. Der Stoicismus fand in dem Wesen der Weltseele und ihrer Kräfte eine Vermittlung mit der alten Götterwelt, an die sich sogar eine sehr ausgedehnte Theorie des Cultus anschloss; und selbst der frivole Epicureismus liess „die seligen Uranionen" als ätherische Luftgebilde gelten. In gleicher Weise hat sich nun auch der Neuplatonismus der mythischen Formen bedient und die alten Fabeln in seinem Sinne umgedeutet. Zu Anfang war man mit diesem poetischen Schmucke äusserst sparsam; nachdem jedoch das eigne System mit Sicherheit festgestellt war, überliess man sich dem Spiel mit grösserer Freiheit, eignete sich zunächst die platonische Mythik an, entwickelte diese zu reicherer Fülle und gelangte endlich zu einem zahlreichen und strenggeordneten Götterkreise und einer systematischen Allegorie der heimischen Sage. [2])

Von der Hereinziehung des griechischen Mythus in die Speculation war dann nur noch Ein Schritt zur Hereinziehung auch der anderen Formen der Naturreligion, wo diese eine besonders treffende Analogie mit dem eignen Gedankenkreise darzubieten schienen. Die verschiedenen localen und nationalen Glaubenssysteme der alten Welt waren dem Wesen der Sache nach sehr

---

[2]) Von einer Herstellung des ursprünglichen Sinnes der alten Mythe kann dabei keine Rede sein. Es wird heutzutage Niemand mehr daran denken, dass Hesiod's Theogonie wirklich die feinsten Fragen der platonischen Dialektik behandle oder dass die Irrfahrten des Odysseus den Weg des Menschen von der Sinnenwelt zur Welt der Ideen darstellen.

tolerant gegeneinander, sie vermischten sich ohne Schwierigkeit, und schon in sehr frühen Zeiten fand Ein Volk in den Gottheiten des andern die seinigen wieder. Schon Plato und Aristoteles hatten einzelne Blicke auch auf die barbarischen Religionen hinübergeworfen. Plato hatte die ägyptische Weisheit bedeutungsvoll berührt; Aristoteles fand in sämmtlichen Culten die Reste einer grossen philosophischen Urreligion, einer Anbetung der geistigen Gewalten der Himmelssphären, die durch die Länge der Zeit und die Fabeln der Dichter zersplittert und mit müssigen Erfindungen überwuchert sei. Die Neuplatoniker verfolgten diese Andeutungen zuerst beiläufig, dann seit Jamblichus in umfassenderer Weise. Die alexandrinische Zeit hatte die Völker weit näher aneinander gerückt; die Griechen waren mit der Anschauung der ägyptischen und vorderasiatischen Culte vollkommen vertraut geworden, und zahlreiche schriftstellerische Arbeiten hatten die priesterlichen Traditionen der östlichen Völker zugänglich gemacht. Die Philosophie fand auch hier Anklänge ihrer Lehren; systematisch, wie sie war, ging sie ihnen bis ins Einzelne nach; ihr Blick erweiterte sich allmälig über die ganze heidnische Welt, und immer bestimmter entwickelte sich der Gedanke, die religiösen Ueberlieferungen aller Völker seien nur verschiedene Formen Einer speculativen Anschauung und der Philosoph sei der Hierophant für die ganze Erde.[3])

Vollkommen willkürlich ist es, wenn man deshalb den Neuplatonismus in eine innere Beziehung zum Osten setzt, die ihn aus dem Kreise der hellenischen Schöpfungen überhaupt hinausrückt und als einen Zweig orientalischer Mystik darstellt.[4]) Man darf nicht vergessen, dass das Reich der griechisch-römischen Bildung zu Ende des zweiten Jahrhunderts noch in voller Kraft und Regsam-

---

[3]) Marinus vita Procli.

[4]) So noch neuerdings Vacherot, der den Gehalt des Neuplatonismus als völlig orientalisch und das ausschliessliche Zurückweisen auf griechische Quellen nur als einen Zug der Pietät betrachtet (histoire de l'école d'Alexandrie II, 93 f.). Es ist ein grosses Verdienst Hegel's, dass er den Neuplatonismus ganz als griechische Schöpfung behandelt hat. Die Bahn einer eigentlich wissenschaftlichen Betrachtung ist damit erst eröffnet worden. An seine Ansicht schliessen sich Steinhart, der wesentliche Einwirkungen des Orients wenigstens für unwahrscheinlich hält (meletemata Plotiniana p. 4) und Zeller, der nur dem Philo einen gewissen Einfluss einräumt.

keit dastand und auf den unterworfenen Orient mit dem Stolze des Siegers gegen den Besiegten herabblickte. Die klassische Vorzeit bildete noch immer das alleinige Ideal alles Hohen und Vortrefflichen im Leben und in der Litteratur, und die blühenden Schulen der Rhetorik und Sophistik erhielten diese Verehrung ausserordentlich lebendig. Der Geist der höheren Gesellschaft war trotz der gelegentlichen Beschäftigung mit den fremden Culten noch völlig occidentalisch. Das Christenthum, das durch seine Macht über die niedern Stände die herrschende Civilisation allmälig zu unterwaschen begann, erschien den Gebildeten nur als untergeordnete Sekte; man wandte sich mit Widerwillen von der Barbarei ab, die die ganze hellenische Ueberlieferung verachtete, die Götterbilder verabscheute und gegen litterarischen Geschmack und Kunstvollendung vollkommen gleichgültig war. Dass die ganze Cultur des Westens bald durch diese unterdrückte Kirche gestürzt werden würde, ahnte noch Niemand; erst um die Mitte des dritten Jahrhunderts erwacht das ernste Gefühl der Gefahr, und auch da noch konnte man hoffen, ihrer Meister zu werden. Nur durch die bestimmtesten Beweise würde mithin die Zurückführung einer sich nur auf griechische Quellen berufenden Lehre auf einen ausländischen Ursprung gerechtfertigt werden. Als ein solcher Beweis aber kann eine gewisse Färbung des neuplatonischen Stils mit Bildern und Anschauungsformen, die der keuschen Nüchternheit der attischen Darstellung fremd sind, unmöglich gelten. Die ganze Rhetorik der alexandrinischen Zeit hat einen üppigeren und fantasiereicheren Charakter als die altgriechische, und jene Bilder und Wendungen knüpften sich von selbst an die neuen Ideen, in denen sich die Epoche bewegte; wir finden die angeblichen Orientalismen der Neuplatoniker in Werken wieder, deren Gehalt unzweifelhaft rein occidentalisch ist.[5]) Die sachlichen Beweise beruhen auf den für ungriechisch erklärten Begriffen der Gottheit und der Emanation. Man giebt zu, dass das Eine oder das Gute auch bei Plato, ja im numerischen Sinne schon bei Pythagoras den Ursprung alles Seins und Denkens bildet; allein dieses Eine soll mit zu ekstatischer Begeisterung gefeiert werden, um bloss als das dialektische Eins der platonischen

---

[5]) Z. B. bei den späteren Stoikern (s. Zeller Geschichte der griech. Philos. III, 552 f.), bei den Neupythagoräern, Plutarch u. s. w.

Abstraction gelten zu können.[6]) Mit welchem Enthusiasmus sich jedoch der griechische Geist in die höchsten Abstractionen zu versenken fähig ist, zeigen z. B. die Ergüsse des Symposiums über die Seligkeit der Anschauung der Schönheit in der einfachen Gestaltlosigkeit ihres reinen Begriffs. Die Lehre von der Ekstase auf Philo zurückzuführen, ist um so gewagter, als seine sonstigen Ansichten und sein Sprachgebrauch dem Neuplatonismus durchaus fern stehen und es noch die Frage ist, ob er jene Lehre selbst so gut wie fast alle seine Ansichten nicht erst von Griechen erhalten hat.[7]) Dass die Emanationstheorie ein ursprüngliches orientalisches Erzeugniss sei, ist aber eben so wenig nachzuweisen. Man hat mit Recht gefragt, wo denn im Orient ein Emanativsystem gleich dem neuplatonischen zu finden sei, da die Schule gegen die gnostischen Systeme, die allerdings eine naheliegende Analogie darbieten, eine viel zu feindselige Stellung annimmt, als dass an eine Entlehnung von ihnen zu denken sein dürfte.[8]) Die Bücher, in denen Jamblichus sein System an die religiöse Philosophie des Orients anknüpfte, sind uns zwar verloren gegangen; aber wir erhalten durch Damascius hinlängliche Kunde über ihren Inhalt, um beurtheilen zu können, welcher Art jene Weisheit war, in der die Schule selbst die verwandtesten Ideen mit den ihrigen fand. Es waren alte mythische Theogonien und Kosmogonien, in denen wie in allen Naturreligionen die ältesten Götter die allgemeinsten und unbestimmtesten Kräfte, die Nacht, das Chaos u. dergl. sind, aus denen durch fortschreitende Zeugungen die klaren jüngeren Götter des eigentlichen Cultus hervorgehen. Will man den Neuplatonismus daraus ableiten, so ist es jedenfalls viel einfacher, seine Wurzeln in Hesiod und Orpheus aufzusuchen. Man gelangt auf diesem Wege sehr bald ins Bodenlose.

---

[6]) Pour atteindre le dieu suprême le néoplatonisme avait besoin soit d'un génie plus puissant, soit d'une tradition étrangère et supérieure à la philosophie grecque. L'unité du platonisme est une conception abstraite de la dialectique, une idée; l'unité des alexandrins est une cause, une puissance, qui contient et produit tout, la nature et la matière elle même aussi bien que l'ame et l'intelligence. Vacherot II, 421—22.

[7]) Jedenfalls steht die Mystik dem griechischen Bewusstsein weit näher als dem jüdischen.

[8]) Zeller S. 496 f.

Statt die Hingabe des erschlafften Westens an die Herrschaft des Orients zu bezeichnen, stellt die Schule vielmehr recht eigentlich die Reaction des europäischen Geistes gegen den vordringenden Geist des Ostens dar. Wir finden Plotin in der umfassendsten Weise beschäftigt, den Kampf gegen die ausländischen Mächte zu organisiren. Die theosophische Litteratur des Ostens wird in seinen Lehrstunden analysirt und widerlegt. Er selbst schreibt sowohl gegen die Astrologen als gegen die Gnostiker, die damals auf der Höhe ihres Glanzes standen und als die mächtigsten aller Gegner erscheinen mussten. Auf seine Veranlassung verfasst Porphyrius ein grosses Werk gegen den falschen Zoroaster und Amelius vierzig Bücher gegen Zostrianus. Porphyrius setzt später in Sicilien diese Arbeiten rastlos fort. Sein Brief an Nectanebo bekämpft die Anmaassungen der ägyptischen Priesterweisheit, seine Kritik des Chaldäers Julian und vielleicht auch die Schrift über die chaldäischen Orakel die babylonische Sterndeutung. Noch Hierocles schreibt gegen die magischen Künste. Am interessantesten ist die Polemik der Neuplatoniker gegen die Kirche, die in ihnen ihre furchtbarsten Feinde anerkannt hat. Das grosse Werk des Porphyrius, das mit den eingehendsten Untersuchungen über die Propheten und Evangelisten die neue Lehre in ihrer Wurzel auszurotten suchte, eröffnet jenen Krieg, der unter Julian die schon errungene Herrschaft des Christenthums noch einmal in Frage stellte. Es sind zwei grundverschiedene Weltanschauungen, die einander gegenüberstehen; und die ganze Aristocratie des hellenischen Bewusstseins athmet noch in der Vornehmheit, womit Amelius von Johannes als „dem Barbaren“ spricht und Porphyrius die Kirche überhaupt als ein *βάρβαρον τόλμημα* bezeichnet.[9]) Wenn Ammonius auf dem Boden Alexandriens, wo die Gnosis ihren Mittelpunkt und das Christenthum, dem er selbst ursprünglich angehörte, seine gebildetsten Vertreter hatte, einen Einfluss der Mystik des Ostens erfuhr, so war es sicher nur der negative, dass sie ihn aufregte, in Plato und Pythagoras die gleiche Tiefe des Gedankens nachzuweisen und aus der Lehre

---

[9]) Cyrill. adv. Jul. VIII, p. 283. Euseb. h. eccl. VI, 19. Derselbe Jamblichus, der seines Orientalismus wegen so verrufen ist, setzte den Porphyrius streng zur Rede, dass er den ausländischen Namen der Erzengel in die Philosophie eingeführt habe: *οὐδὲ φιλόσοφος ὁ τρόπος οὗτος, ἀλλὰ βαρβαρικῆς ἀλαζονείας μεστός.* Procl. in Tim. 47.

der Ideen ein gleich enthusiastisches System der Ethik zu entwickeln.

Es ergiebt sich aus dem Gesagten von selbst, wie verkehrt es ist, den Neuplatonismus als eine willkürliche Ineinandermischung der vorhandenen Philosophien und Religionen zu betrachten. Die einzigen wirklichen Quellen seiner Idee sind Plato und Aristoteles, und diese hat er nicht eklektisch verbunden, sondern organisch ineinandergearbeitet. Der Eklekticismus eignet sich einzelne Sätze an, die ihm zusagen, und lässt den etwaigen Gegensatz unberührt; die Neuplatoniker dagegen finden die Einheit im Princip, und diese Einheit im Grossen trägt sie über die Widersprüche im Einzelnen hinweg, die sie ohne Umstände anerkennen. Den Gehalt der anderen Philosophieen haben sie nur durch Vermittlung der attischen aufgenommen, deren höherer Standpunkt die Versöhnung der Einseitigkeiten unmittelbar enthielt. Mit den Religionssystemen aber stehen sie in gar keiner innern Beziehung. Sie haben aus sämmtlichen Mythologien der Welt nicht einen einzigen Gedanken entlehnt. Ihr System ist vollständig fertig und abgeschlossen; diesem wird das Mythische angepasst, aber nicht umgekehrt; sie nehmen nicht auf, sondern tragen nur hinein und zeigen in den mannigfaltigsten Formen dieselbe Wahrheit auf.

Ueberhaupt ist es unrichtig, das Charakteristische der neuplatonischen Denker in einer schwärmerischen philosophischen Fantasie zu suchen, die sie zwar zu einzelnen genialen Blitzen und Ahnungen befähigt, aber auch eine grosse Verworrenheit und Unbestimmtheit aller Ansichten veranlasst habe. Das Grosse an ihnen ist gerade umgekehrt das Genie der Systematik, die überraschende Kunst, mit der sie die empfangenen Andeutungen und Blitze des Gedankens zum Ganzen zu verarbeiten, die Fragmente zu verbinden, die Mythen in Begriffe aufzulösen, die Widersprüche zu vereinigen und so das Bild des Universums, wie es den Hintergrund der platonischen und im weiteren Sinne auch der aristotelischen Schriften bildet, ans Licht zu fördern wissen. Ja wenn man ihnen etwas vorwerfen will, so ist es nicht die kühne abspringende Willkür einer genialen Fantasie, sondern vielmehr der übertriebene Drang des Systems, der sie beherrscht. Man hatte eine feste Norm entdeckt, um die Reihe der Begriffe und der Wesen zu einer grossen Hierarchie zu ord-

nen, und es ging nun, wie es in unsern Tagen den Hegelianern ergangen ist, und wie es meist zu gehen pflegt, wenn ein bedeutendes formales Princip der Wissenschaft gefunden wird, die Lust, auch das Einzelste dieser Formel zu unterwerfen und das Gesetz der allgemeinen Entwicklung bis in seine feinsten Erscheinungen durchzuführen, ging bald über die Schranken des wirklichen Gedankeninteresses hinaus und führte zu jener spielenden und geistlosen Vermannigfaltigung der Mittelglieder, zu jenen Wiederholungen derselben Formel ins Unendliche, wodurch das Studium der späteren Neuplatoniker so ermüdend wird. Es ist gerade eine übertriebene Strenge der Wissenschaftlichkeit, die sich in solchen Luxus der Form verliert, und die Fantasie hat auch an den ausschweifendsten späteren Bildungen so wenig Antheil, dass sich z. B. die sämmtlichen Götterreihen des Proclus in eine Folge der nüchternsten logischen Begriffe auflösen lassen.

Der Neuplatonismus verdient weder die Vergötterung, die ihm von der einen Seite her zu Theil geworden ist, noch die Wegwerfung, mit der man ihn von der andern Seite her behandelt hat. Er ist keine ursprüngliche Schöpfung, wie sie aus lebendiger Anschauung und Beobachtung der Dinge hervorgeht, sondern nur eine Wiedergeburt älterer Ideen; Plotin und Jamblichus sind an schöpferischer Kraft und Genialität mit Plato und Aristoteles nicht entfernt zu vergleichen. Er bezeichnet keine höhere Stufe des Denkens gegen die Attiker, vielmehr fehlt ihm deren reiche Wirklichkeit und harmonische Humanität; aber er hat den Geist ihres Idealismus in seiner Tiefe ergriffen und den höchsten religiösen Gehalt desselben zur festen Wissenschaft ausgeprägt. Er steht auf demselben Boden mit Epicureismus und Stoicismus und stellt nur den Gipfel jener Lebensweisheit dar, die den Menschen von allen Beziehungen zur Aussenwelt abscheidet und ihm in der vollendeten ἀπαθεία die Freiheit gegen das Schicksal giebt; aber er ist die Erfüllung dessen, was diese suchen, er steht eben so hoch über ihnen, wie die Attiker über den ionischen und pythagoräischen Denkern, und bildet den Abschluss der gesammten griechischen Speculation, sofern er die ganze nationale Gedankenmasse zu einer dogmatisch bestimmten Weltanschauung zusammengefasst hat, von der die philosophische Entwicklung in der arabischen wie in der germanischen Welt ausging.

Ammonius und seine Vorgänger.

Schon geraume Zeit, ehe die eigentliche neuplatonische Schule auftrat, hatten sich mehrfache Bestrebungen hervorgethan, die im Gegensatz der stoischen und epicuräischen Ansichten die Wiederherstellung der Philosophie der Ideen vorbereiteten.

Bekanntlich wandte sich die Thätigkeit des griechischen Geistes seit dem Erlöschen des nationalen Daseins vorzugsweise zwei Gebieten zu, der Philologie und den exacten Wissenschaften. Mit der Mathematik verbanden sich Mechanik, Optik, Musik, Astronomie u. s. w.; mit der Grammatik die Alterthumskunde, die Litteraturgeschichte, die Rhetorik. Die Vertrautheit mit diesen verschiedenen Zweigen des Wissens war es, die den Begriff der Erziehung im höheren Sinne ausmachte. An die mathematische Bildung schliessen sich die Neupythagoräer, an die philologische die Platoniker und Aristoteliker der ersten christlichen Jahrhunderte. [1])

Die exacten Wissenschaften verdankten ihre erste Entwicklung der pythagoräischen Schule, und es hatte sich immer eine gewisse Erinnerung dieses ihres Ursprungs in ihnen fortgepflanzt, die sich bei fortschreitender Bildung unmerklich mit den tieferen Begriffen Plato's durchdrang. Archimedes erscheint als ein echter Pythagoräer, und Galen ist ebensosehr Philosoph als Arzt, und zwar Philosoph in jenem dorischen Sinne. So ist es kein Wunder, wenn sich vom mathematischen Wissen aus immer bestimmter eine Philosophie gestaltet, die im Gegensatze der Oberflächlichkeit der populären Systeme die alte Zahlenlehre in ihrer Ursprünglichkeit herzustellen und durch platonische Ideen zu erläutern sucht. Die neupythagoräische Schule, als deren grösste Namen im ersten und zweiten Jahrhundert Moderatus und Nicomachus

[1]) Wie eng der Neuplatonismus selbst mit jenen allgemeinen Bestrebungen der alexandrinischen Wissenschaft verknüpft ist, zeigt der einfache Umstand, dass es bei vielen bedeutenden Persönlichkeiten, die zur Schule gerechnet werden (wie Libanius, Themistius, Theon u. s. w.), zweifelhaft ist, ob man sie als Philosophen, Philologen oder Mathematiker bezeichnen soll. Der Name Sophisten fasst bei Eunapius alle diese Kategorien unterschiedslos zusammen.

hervortreten, geht von dem Gegensatze eines positiven und eines negativen Princips, der Einheit und der Unendlichkeit oder unbestimmten Zweiheit aus, die auch als Gott und Materie bezeichnet werden. Aus Gott gehen die Ideen hervor, durch deren Einbildung in die Materie die Sinnenwelt entsteht. Die Vermittlung bildet den Begriff der Weltseele. Die nur durch eigene Schuld mit der Materie verflochtene Seele des Menschen muss durch Reinigung und Entsagung zu der idealen Welt, von der sie stammt, zurückkehren. Ein reiches und eigenthümliches System entwickelte aus diesen Anschauungen kurz vor Ammonius Zeit Numenius, in dem der enthusiastische Geist, der diese Schule nach dem Vorbilde der altdorischen auszeichnet, auf seinem Höhepunkte erscheint. Er feierte drei Götter, den Vater, den Schöpfer und den Geschaffenen; der erste ist die ruhende Vernunft, die nur mit den Ideen verkehrt, der zweite die Weltseele, die sich in lebendiger Bewegung durch das All ergiesst und sowohl mit dem Geistigen als mit dem Sinnlichen verkehrt, der dritte das sichtbare Universum selbst.[2]) In der Weltseele unterschied er wieder das Urbild, die reine Intelligenz und das bewusste Denken[3]), und die verschiedenen göttlichen Kräfte scheinen zu einer ausgebildeten Mythologie geordnet gewesen zu sein.[4]) Dem göttlichen Princip steht die Materie als das völlig ungöttliche und böse gegenüber; jede Berührung mit ihr ist Befleckung, von der selbst die Seelen der Welt und der Gestirne nicht frei sind. Die Psychologie war ganz arithmetisch und bestimmte das Wesen der Seele durch eine fantastische Combination von Linien, Zeichen und Zahlen.[5]) Nur durch völlige Zurückziehung vom Sinnlichen und Versenkung in die Geheimnisse der Zahlen gelangt der Geist zur Anschauung der höchsten Einheit, zu der er der höheren Erleuchtung bedarf. Das unterschiedslose Aufgehen im Göttlichen ist das Ziel. In den heiligen Ueberlieferungen jüdischer, persischer, ägyptischer, indischer Weisheit fand Numenius seine Lehren wieder.[6])

---

[2]) Proclus in Tim. 94.

[3]) Das. 268 abc.

[4]) So erwähnt Proclus die Athene und die θεὸς γενεσιουργός. Das. 24 cde.

[5]) Das. 187 a—c. 225.

[6]) Bekannt ist sein Ausspruch, dass Plato nur ein Μωυσῆς ἀττικίζων sei. Numenius ist jedenfalls der bedeutendste unter den Neupythagoräern. Seine Lehre muss grosses Aufsehn gemacht haben. Wir finden mehrfache Erwähnungen

Von einer andern Seite her führten die philologischen Studien zur attischen Philosophie zurück. Die gelehrte Forschung war nach der Ueberwindung der ungeheuern Stoffmassen für Grammatik und Lexicologie, Litteraturgeschichte und Alterthümer zu einer Freiheit und Leichtigkeit des Ueberblicks gelangt, die sie befähigten, bestimmte Normen der Sprache und des Geschmacks für alle Fächer aufzustellen und dadurch schöpferisch auf das Leben einzuwirken. Schon im ersten Jahrhundert, hauptsächlich aber im zweiten erhob sich jene Herrschaft des Atticismus, der die hellenistische Epoche ihre vorzüglichsten Schöpfungen verdankt. Die ersten Grammatiker und Kritiker stellten die attischen Werke als die alleingültigen Muster der komischen und der tragischen Poesie, der Geschichtschreibung und Beredtsamkeit auf. Man durchforschte und commentirte sie bis ins Einzelste; man stellte den Sprachgebrauch fest; man vertiefte sich aufs gründlichste in die Verhältnisse des athenischen Lebens. Attische Correctheit und Eleganz wurden das Stichwort der Zeit. Je genauer man mit den grossen Meistern vertraut wurde, je massloser stieg die Bewunderung. Soweit das Bereich griechischer Bildung ging, entsprangen die Schulen der Rhetorik und Sophistik, in deren Ausstattung die Städte und die Kaiser wetteiferten. Die Erklärung, Kritik und Nachahmung der alten Vorbilder bildete den Inhalt der Lehrstunden; die Jugend warf sich mit Leidenschaft in die Kämpfe der Declamationen, und die Grossthaten der Vergangenheit, von den homerischen Helden bis auf die Perserschlachten, wurden in tausend und abertausend Lobreden erhoben. Eine neue Litteratur, die durch Lucian und Philostratus, Pausanias und Arrian bezeichnet wird, schloss sich an, und der Geist Athens schien eine glänzende Wiedergeburt zu feiern.

Mit den übrigen Attikern wurden nun auch Plato und Aristoteles der Gegenstand eines vielseitigen Studiums. So gut wie Athens Redner und Geschichtschreiber erkannte man auch seine Philosophen als die höchsten Muster der Gattung an. Besonders

---

seiner Anhänger z. B. Harpocration (Proclus in Tim. 94), später Amelius und Theodor unter den Neuplatonikern (das. 225 fg.). — Ich habe den Apollonius von Tyana nicht erwähnt, weil seine wissenschaftliche Bedeutung äusserst gering ist und auch seine Persönlichkeit durchaus keine grossen Wirkungen in der griechischen Welt hinterlassen hat. Er verdankt seinen ganzen Ruf nur der Polemik der Christen.

Plato, in dessen Stil die Anmuth und Feinheit des Atticismus ihre höchste Vollendung erreicht hatte, war der allgemeine Abgott des Zeitalters. Die ästhetische Verehrung verband sich mit der Verehrung des Denkers. Plato und Aristoteles wurden jetzt zum erstenmale philologisch durchgearbeitet und interpretirt. Die sprachlichen und antiquarischen Studien fast eines halben Jahrtausends hatten die Mittel verschafft, um sie wenigstens einigermassen in ihren Zeitverhältnissen zu begreifen und im Sinne ihrer Zeit zu verstehen. Eine ganze Reihe bedeutender Erklärer, Alcinous, Taurus, Albinus, Kronius, Severus für Plato, Boethus, Kratippus, Alexander von Aegä und Aphrodisias für Aristoteles gründeten eine wirklich wissenschaftliche Hermeneutik des Textes, aus der ein viel gründlicheres Verständniss des Gehalts hervorgehen musste, als es bisher möglich gewesen war. Mit einer oft kleinlichen und scholastischen Genauigkeit wurde das Sprachliche erläutert, die künstlerische Anlage der Schriften durchgesprochen, die Bedeutung der bildlichen Darstellungen aufgesucht, das Dunkle und Fragmentarische durch Herbeiziehung verwandter Stellen aufgehellt. Der Sinn, in welchem die einzelnen philosophischen Begriffe vorkämen, ward in weitläuftigen Zusammenstellungen entwickelt.[7]) Welche bedeutende Talente unter diesen Männern waren und wie sehr ihre Arbeiten das Verständniss der alten Speculation fördern mussten, zeigt das Beispiel des Alexander von Aphrodisias unter den Aristotelikern. Unter den Platonikern häufte Atticus den meisten gelehrten Stoff zusammen; die freieste und geistreichste Art der Behandlung scheint die des Alcinous gewesen zu sein.[8])

In jenen Pythagoräern einerseits und in diesen platonisch-aristotelischen Commentatoren andererseits hat der Neuplatonismus selbst seine unmittelbaren Vorgänger anerkannt. Ihre Schriften wurden fast auf gleichem Fusse mit denen der Schule behandelt; man las in den philosophischen Versammlungen die Sachen von Severus, Kronius, Gajus, Atticus, Aspasius, Alexander so gut wie die des Plato und Aristoteles selbst, und die späteren neuplatonischen Erklärer, wie Proclus und Simplicius, citiren ihre Ansichten in Einem Athem mit denen der Häupter ihrer eigenen Schule.

---

[7]) Vgl. Proclus in Tim. 104 a. 80 bc. u. s. w.

[8]) *Ὁ φιλοπονώτατος Ἀττικός*, das. 315.

Nicomachus' Werke sind wiederholt und von Männern ersten Ranges wie Jamblichus commentirt worden; in Numenius' Ideen war Amelius aufgewachsen, und er und seine Schüler haben bedeutende Einflüsse dadurch erfahren; das grössere Publikum betrachtete die Lehren Plotin's nur als einen Ausfluss dieses Systems.[9]) Auch kann man in der That sagen, dass in den Arbeiten der beiden ersten Jahrhunderte der Neuplatonismus bereits vorgezeichnet ist. Der Umkreis seiner Gedanken ist materiell betrachtet in den neupythagoräischen Systemen ziemlich vorhanden, und er vertiefte diesen Inhalt nur, indem er ihn mit der gründlichen platonisch-aristotelischen Forschung verband.

Dennoch bleibt zwischen allen diesen Vorgängern und den Neuplatonikern selbst ein weiter Abstand. Die Pythagoräer waren zunächst vollkommene Dualisten. Das Eine und die Materie stehen als gleichberechtigte und grundlose Principien gegenüber, die in grösster Schroffheit als Gutes und Böses aufgefasst werden; und die gesammte Weltanschauung wird damit in einen ewigen Gegensatz auseinandergerissen, der in letzter Instanz ganz wie bei den Gnostikern nur durch einen Fall der Weltseele erklärt werden kann. Ausserdem waren diese Systeme jedenfalls höchst unbestimmt und fantastisch. Sie beriefen sich ganz auf die alte Ueberlieferung; sie bewegten sich fast durchgängig in dem trüben Elemente der Zahlen und Figuren, an das die Ideen nur äusserlich angeschlossen wurden; sie gelangten endlich zu keiner bestimmten und entschiedenen Feststellung der kosmischen Grundbegriffe, die in willkürlicher Darstellung hin- und herschwankten. Die Weltanschauung des Numenius erscheint im Vergleich zu der feinen Speculation Plotin's als eine rohe Fantasie, die kaum von denselben allgemeinen Ansichten ausgeht.[10]) Noch ferner aber standen die Commentatoren der attischen Denker von den neuplatonischen Ideen. Die grossen Aristoteliker des zweiten Jahrhunderts theilen nicht nur den strengen Gegensatz ihres Meisters gegen Plato, sondern sie fassen auch sein System ausschliesslich nach seiner ernsten, kalten, nüchternen naturalistischen Seite auf, die mit dem begeisterten Schwunge platonischer Ideen- und Seelenlehre im schärfsten Widerspruch steht. Die Platoniker ihrerseits

---

[9]) Porph. vita Plotini 14.

[10]) Auch Longin bemerkt die weit grössere ἀκριβεία Plotin's. Das. 20,

gehen nicht über eine äusserliche Verstandesauffassung Plato's hinaus. Die Bedeutendsten unter ihnen, wie Alcinous, schliessen sich an die Aristoteliker an und leihen ihm einfach aristotelische Ansichten und Gedankenformen, ohne das Verhältniss weiter zu entwickeln.[11]) Bei weitem die Mehrzahl aber verstehen ihn im beschränktesten und exclusivsten Sinne. Sie gruppiren sich fast alle um Atticus, den unermüdlichen Lehrer und Vorkämpfer des Platonismus zu Athen, für dessen zahlreiche verlorene Schriften uns die Werke seines Anhängers Plutarch Ersatz geben. Den Plato ganz philologisch zu erklären und den sicheren Wortsinn in allen Punkten festzuhalten, ist der Grundsatz, von dem sie ausgehen. Proclus bezeichnet sie als „die Aelteren, die dem Buchstaben folgen" und setzt ihnen die „philosophischere Auffassung" entgegen.[12]) Das Charakteristische dieser Schule ist die Persönlichkeit der Gottheit und die Materialität der Materie; zwei Punkte, die von jeher den trivialen Platonismus von dem höheren unterschieden haben. Die Gottheit wird ganz sinnlich als bewusster Werkmeister gedacht; sie findet einen eben so sinnlich aufgefassten chaotischen Stoff vor, der sogar gleichfalls zu einem persönlichen Wesen gemacht und mit einer von Ewigkeit her selbständig vorhandenen bösen Seele erfüllt wird. Die Weltansicht ist also eben so starr dualistisch wie die pythagoräische, ja noch viel schärfer. Alles Geschaffne trägt den Gegensatz des Guten und Bösen in sich. Die Seele zerfällt geradezu in eine göttliche und ungöttliche Natur.[13]) Die Behandlung des Speculativen ist äusserst schwach und dürftig. Die Welt wird erst in der Zeit erschaffen; eine ungeordnete Zeit geht der geordneten vorher.[14]) Die Weltseele befindet sich wirklich in der Mitte des Alls.[15]) Die grossen platonischen Begriffe, das Gute, die Ideen, das *αὐτόζωον*, der Schöpfer, fallen todt auseinander oder werden willkürlich identificirt. Das Gute und der Demiurg sind dasselbe. Der Demiurg ist über dem *αὐτόζωον*. Die Ideen bestehen für sich und

---

[11]) Das Wichtigste ist die Ewigkeit der Welt und die Zusammenfassung der Ideen im *νοῦς*.

[12]) Proclus in Tim. 311 ab. 187.

[13]) Ueber Plutarch s. die gründlichen Nachweisungen bei Zeller, S. 528 f. Vgl. Proclus in Tim. 116. 119 bc. 187 a—c.

[14]) Das. 250 b. 84 f. ff. Vgl. 99 c.

[15]) Das. 171 c. ff.

werden durch weitläuftige Mittelglieder mit ihm verbunden. Gott ist bald bloss da um zu schaffen, bald soll er auch die Macht haben, ohne alles Schaffen da zu sein.[16]) Die Vorsehung, die Offenbarungen der Gottheit, die Bestimmung der Seele werden auf die äusserlichste Weise begriffen. Zu einer vollen Erkenntniss der Gottheit gelangt die Seele erst im jenseitigen Leben.[17]) Der mannigfachste Aberglaube fand hier Gelegenheit sich anzuschliessen. Plutarch erkennt die verschiedensten Religionen gläubig an, und noch wilder vermischt sie Apulejus, bei dem überhaupt der Platonismus in seiner plumpsten Materialisirung und sogar mit der gemeinsten Lascivität verschwistert erscheint.[18]) Eine derartige Auffassung Plato's konnte natürlich mit Aristoteles nichts gemein haben. Wenn Alcinous beide Systeme unbefangen zusammengeworfen hatte, so hob die von Atticus ausgehende Schule den Unterschied aufs eifrigste hervor und vertheidigte die angeblich echt platonischen Ansichten in der heftigsten Polemik gegen die Aristoteliker. Diese erwiederten; die Gegensätze wurden in einer Masse von Schriften gegeneinandergestellt, und ein langer Streit der Parteien begann, der im kleinlichsten Sinne geführt ward und den ganzen Gewinn einer genauen philologischen Behandlung der beiden Attiker in ein unfruchtbares Schulgezänk aufzulösen drohte.

Es bedurfte also eines wahrhaft überlegenen und schöpferischen Geistes, um aus diesen verworrenen und gegeneinanderstrebenden Elementen die harmonisch abschliessende Gestaltung des griechischen Gedankens zu entwickeln; und ein solcher fand sich in Ammonius Saccas, der um den Schluss des zweiten Jahrhunderts in Alexandrien auftrat. Er war von christlicher Abkunft, aber persönliche Neigung hatte ihn zum Griechenthum und zur Philosophie hinübergezogen, und er trat nun als Lehrer des Platonismus mit einer Offenbarung des Gedankens hervor, deren innere Macht bald die ersten Talente der Zeit um ihn versammelte.

---

[16]) Proclus in Tim. 94. 119 b—120 a. 131 c.

[17]) S. die Stellen des Plutarch bei Zeller.

[18]) Apulejus nimmt unter den Platonikern der ersten Jahrhunderte etwa dieselbe Stelle ein wie Apollonius unter den Neupythagoräern. Seine philosophische und seine litterarische Berühmtheit sind gleich unverdient. Der Neuplatonismus ist sowohl durch seine Gedankentiefe als durch seine sittliche Keuschheit himmelweit von ihm entfernt.

Dass er es war, dem der Neuplatonismus seine Grundidee und seine Grundzüge verdankt, ist durch das einstimmige Zeugniss der Schule zu vollständig festgestellt, als dass nur der geringste Zweifel in dieser Beziehung obwalten könnte.

Unsere Nachrichten über Ammonius' Vorträge sind allerdings sehr dürftig. Wir erfahren nur, dass er ein unabhängiger und origineller Denker war [19]), dass seine Erklärungsart des Plato von der aller Andern abwich [20]), dass er den Zwist der Platoniker und Aristoteliker schlichtete und Plato und Aristoteles in Ein System verband.[21]) Die von Nemesius als seine Lehre aufbewahrten Beweisführungen für die Immaterialität der Seele sind ihrem Gehalt nach zu unbedeutend und ihre Echtheit im Einzelnen ist zu unwahrscheinlich, als dass wir viel damit anfangen könnten. Indess sind diese spärlichen Mittheilungen genügend, um eine allgemeine Ansicht über seine philosophische Bedeutung zu gewinnen.

Die eigentliche That des Ammonius war ohne Frage die Vereinigung des Plato und Aristoteles. Es ist der geniale Griff der neuplatonischen Schule, dass sie den Plato aus dem Aristoteles und den Aristoteles aus dem Plato begreift, und Ammonius hat zuerst diesen Griff gethan. Er fand in beiden Systemen nur die verschiedenen Formen eines einzigen universalen und absoluten, dessen Aufstellung er sich zur Aufgabe machte. Mit der Vereinigung der attischen Denker war dann die Zusammenfassung aller grossen Philosophieen zu Einem Ganzen, dessen dunkle Ahnung schon in der ältesten Weisheit hervortrete, gegeben; und die kleinlichen Zänkereien der Schulen versanken vor der freien Grossartigkeit einer Ansicht, die dem Angriffe des Ostens den

---

[19]) Longin bei Porph. vita Plot. 20.

[20]) Das. 14.

[21]) *Πολλοὶ τῶν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους . . τῶν δογμάτων σπουδὴν εἰςενηνοχότες μέχρι τούτου φιλονεικίας καὶ τόλμης ἤλασαν, ὡς καὶ τὰ συγγράμματα τῶν οἰκείων νοθεῦσαι διδασκάλων, εἰς τὸ μᾶλλον ἐπιδεῖξαι τοὺς ἄνδρας ἀλλήλοις μαχομένους. Καὶ διέμεινε τοῦτο τὸ πάθος . . ἕως Ἀμμωνίου τοῦ θεοδιδάκτου. Οὗτος γὰρ πρῶτος ἐνθουσιάσας πρὸς τὸ τῆς φιλοσοφίας ἀληθινὸν καὶ τὰς τῶν πολλῶν δόξας ὑπεριδὼν, εἶδε καλῶς τὰ ἑκατέρου καὶ συνήγαγεν εἰς ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν νοῦν, καὶ ἀστασίαστον τὴν φιλοσοφίαν παραδέδωκε πᾶσι τοῖς αὐτοῦ γνωρίμοις.* Hierocles ed. Needham S. 249. 250.

griechischen Gedanken in seiner gediegenen Einheit gegenüberset zte.

Jene Vereinigung des Plato und Aristoteles aber konnte nach der strengen philologischen Durchforschung beider nicht mehr eine oberflächliche und ungefähre Zusammenfügung sein. Dass der Wortsinn beider Denker in unzähligen Punkten im Widerspruche stand, war durch die langen Streitigkeiten der Parteien mehr als genügend festgestellt. Es blieb nur übrig eine Einheit ihres Geistes über den Gegensätzen des Buchstabens aufzusuchen. Die Aussprüche der Philosophen widersprachen sich; aber wie, wenn man in die innere Tiefe ihres Gedankens hinabstieg und das Princip aufsuchte, aus dem sie ihr System geschaffen hatten? Konnte sich nicht von diesem aus eine Versöhnung finden lassen, sogar wenn sie ihnen selbst fremd gewesen wäre?[22]) Mit dieser Idee trat Ammonius aus dem ganzen Kreise des Bewusstseins heraus, in dem sich seine Zeit bewegte. Alle Andern hatten die alten Lehrgebäude als feste Dogmen behandelt und nur historisch gestritten, was Plato oder Aristoteles aufgestellt habe; auch die Fragen über den Vorzug des Einen oder des Andern waren von diesen festen Dogmen ausgegangen. Ammonius dagegen erhob sich zu dem Princip, ihre Systeme gleichsam noch einmal zu denken und sie dadurch wahrhaft organisch zu verschmelzen.[23]) Indem er das Dogma auflöste, gab er dem Gedanken sein flüssiges Leben zurück. Aus dem Grundbegriff der Ideen liess er den Bau des Denkens noch einmal hervorgehen. Er schuf mit Einem Worte die Kunst der Dialektik noch einmal, aus der Plato's und Aristoteles' Schöpfungen entsprungen waren, und diese Erweckung der Seele der Philosophie war es gewiss vor Allem, die die Folge der Schule wie eine übermenschliche Offenbarung bewunderte.[24])

In der selbstthätigen und schöpferischen Bewegung des Gedankens fand nun erst der Geist die Freiheit wieder, und indem

---

[22]) Hierocles selbst sagt, dass er Plato und Aristoteles nur in den wichtigsten und nöthwendigsten Punkten als eins betrachtete (*σύμφωνον ἐν τοῖς ἐπικαίροις τε καὶ ἀναγκαιοτάτοις τῶν δογμάτων Πλάτωνός τε καὶ Ἀριστοτέλους τὴν γνώμην ἀποφῆναι*). S. 238.

[23]) Dies ist gerade das Gegentheil des Eklekticismus und Syncretismus, wie er ihm gewöhnlich zugeschrieben wird.

[24]) *Θεοδίδακτος* ist der stehende Beiname des Ammonius bei den Späteren.

er den Gedanken — zum erstenmale wieder in voller Wahrheit und Ursprünglichkeit — zugleich als das Wesen aller Dinge erkannte, musste er sich wie von einem neuen Elemente getragen und von den grössten Aussichten begeistert fühlen. Die Dialektik vereinigte sich wie bei den Attikern mit dem Enthusiasmus. Die Philosophie trat lebendiger als je mit Poesie und Religion in Verbindung.

Die Grundzüge des Systems, welches Ammonius in den attischen Denkern entdeckte, waren keine andern, als die der alten nationalen pythagoräischen Weisheit. Aber die durchdringende Kraft der Dialektik gab dem Pythagoräismus einen ganz neuen Charakter. Die Klarheit des Gedankens löste die symbolische Fantastik auf, stellte eine strenge Zahl und Ordnung der Grundbegriffe fest und verwandelte den abstracten Dualismus in eine durchsichtige Einheit. Man kann Ammonius so gut als einen der Neupythagoräer wie als einen der platonischen oder aristotelischen Commentatoren der Zeit betrachten; aber er steht zugleich durch eine höhere Auffassung des mathematischen wie des philologischen Elements vollkommen selbständig über beiden.

Zu der Annahme, dass das System des Numenius bedeutend auf ihn eingewirkt habe[25]), ist gar kein wesentlicher Grund vorhanden. Der gnostisch-dualistische Charakter jenes Systems, seine weitläuftige Mythologie, seine verwickelte und abstruse Seelenlehre steht mit dem Wesen besonders des älteren Neuplatonismus ganz im Widerspruch, und sein speculativer Werth war viel zu gering, um auf einen so hochgebildeten Denker, wie wir uns Ammonius vorstellen müssen, grossen Einfluss üben zu können. Wir dürfen sogar aus dem philosophischen Charakter seiner Schüler Longin und Origenes, an die sich Herennius vermuthlich anschloss, sowie aus dem Aufsehen, das die abweichende Persönlichkeit Plotin's machte, den Schluss ziehen, dass in Ammonius selbst vielmehr die klare, freie und geistreiche Seite des Denkens, die ästhetische Kritik und der feine Verstand hervortraten, als die mystische Anschauung und die religiöse Begeisterung.

---

[25]) Wie Vacherot meint I, 348 f.

Plotin.

Die Schüler des Ammonius zerstreuten sich bald. Longin ging nach Syrien; Origenes nach Athen; nur Herennius setzte in Alexandrien die Vorträge fort. Bei weitem den grössten Ruhm und die grösste Wirksamkeit erlangte Plotin, durch den die Schule in Rom ihren Mittelpunkt fand. Ueber zehn Jahre lang hatte sich Plotin, nachdem er bei den andern Philosophen der Zeit vergebens Beruhigung für seine Seele gesucht hatte, aufs engste an Ammonius angeschlossen. Nach dem Tode des Lehrers begleitete er den Zug Gordian's nach Persien, um die Systeme der Magier und Indier genauer kennen zu lernen; als diese Absicht durch die Niederlage des Kaisers vereitelt wurde, nahm er seinen Wohnsitz in der Hauptstadt des Reichs, vielleicht in dem Gefühle, dass das Abendland der engsten Verbindung seiner geistigen und politischen Kraft gegen den Andrang des östlichen Geistes bedürfe. Er stand in Rom anfangs einsam und unbekannt und eröffnete seine Anschauungen nur wenigen Vertrauten. Aber bald wuchs sein Ruf; die philosophischen Versammlungen (*συνουσίαι*) wurden öffentlich, und nun bildete sich eine immer zahlreichere Klasse von Zuhörern und Verehrern. Wir erblicken in dieser Gesellschaft das regste Leben; die Schriften des Plato und Aristoteles werden aufs gründlichste durchforscht, ihre grossen Probleme tagelang erörtert, der ganze Umfang der philosophischen und religiösen Tageslitteratur durchgesprochen. Man entzündet sich an der grossen Vergangenheit; die Geburtstage eines Socrates und Plato werden feierlich begangen, man liest Gedichte vor und bringt ihren Genien Opfer.[1]) Männer aus den verschiedensten Ländern und den verschiedensten Ständen finden sich hier zusammen; Aerzte, Rhetoren, Dichter, Kritiker, Senatoren, Staatsmänner; vornehme Römer legen ihre Aemter nieder und verkaufen ihre Güter, um sich ganz der Betrachtung zu widmen; auch edle Frauen werden von der philosophischen Begeisterung ergriffen.[2])

---

[1]) Porph. vita Pl. 2.

[2]) Das. 7; 9.

Die Beziehungen des Kreises nach aussen erscheinen eben so lebendig als mannigfach; ein steter Austausch von Briefen und Flugschriften verbindet ihn mit den Philosophenschulen der östlichen Welt, wo sowohl die Stoa als der philologische Platonismus und Peripateticismus noch bedeutend vertreten sind[3]); und während die Streitfragen der griechischen Ueberlieferung aufs mannigfaltigste durchgearbeitet werden, wendet man sich zugleich mit voller Energie gegen die fremden Mächte des Orients, gegen Astrologie und Magie, gegen die gnostische und die kirchliche Speculation, die eben durch Origenes zu ihrer glänzendsten Höhe entwickelt war. Indem die Philosophie des Occidents in ihrer letzten Concentration dem römischen Kaiserthum in demselben Augenblick mit grösster Thätigkeit zur Seite tritt, wo dieses seine ganze Kraft aufbietet, um die Herrschaft der abendländischen Bildung zu behaupten, gewinnt sie noch einmal eine Stellung von weltbistorischer Bedeutung.[4])

Vor dem Namen Plotin's treten nicht nur die des Origenes und Herennius, des Amelius und Porphyrius in den Hintergrund, sondern auch der des Ammonius ist durch ihn verdunkelt worden. Wie sehr er schon zu seiner Zeit in der ganzen griechischen Welt gefeiert war, zeigen die glänzenden Lobsprüche, mit denen das delphische Orakel sein Andenken verherrlichte[5]), sowie die tiefe Bewunderung Longin's, „des strengsten Kritikers des Jahrhunderts," der keineswegs als ein Anhänger seiner Lehren gelten kann.[6]) Nach Augustin ward er als der eigentliche Wiedererwecker der reinen platonischen Philosophie, ja als ein wiederauferstandener Plato betrachtet.[7]) Eine so ausgezeichnete Anerkennung von Seiten der Mit- und Nachwelt in den weitesten Kreisen setzt offenbar ein höheres Verdienst voraus, als das der blossen Verbreitung von Ammonius' Lehren. Wir würden uns

---

[3]) Vgl. Porph. vita Pl. 15; 17.

[4]) Die Kaiser der Zeit bewiesen zum Theil den neuen Bestrebungen grosse Aufmerksamkeit und Gunst. Porph. 12.

[5]) Das. 22.

[6]) Das. 19; 20.

[7]) Osque illud Platonis, quod in philosophia purgatissimum est ac lucidissimum, dimotis erroris nubibus emicuit, maxime in Plotino, qui platonicus philosophus ita ejus similis judicatus est, ut simul eos vixisse, tantum autem interesse temporis, ut in hoc ille revixisse putandus sit. Aug. c. Acad. III, 18.

seine Thätigkeit als wesentlich selbständig und schöpferisch denken müssen, auch wenn dies Longin nicht ausdrücklich bemerkte; und es entsteht die Frage, wie viel von dem vorliegenden System Plotin's ihm selbst und wie viel dem ursprünglichen Neuplatonismus angehört.

Dass die Ordnung und Folge der kosmischen Mächte, wie sie bei Plotin hervortritt, bereits von Ammonius festgestellt, dass namentlich die Lehre von dem Einen und von der Ekstase schon bei ihm vorhanden war, dürfte kaum zu bezweifeln sein. Die ganze Auffassung des platonischen Systems in seinem ursprünglichen Sinne, auf dessen Hervorhebung der Neuplatonismus beruht, wird vernichtet, sobald man dies höchste Princip hinwegnimmt; und Porphyrius hätte unmöglich sagen können, Plotin habe den Plato im Geiste des Ammonius erklärt[8]), wenn dieser den Urquell und das Ziel aller Wesen in anderer Weise gedacht hätte. Auffallend ist es allerdings, dass nach dem bestimmten Zeugniss des Proclus Origenes keine höhere Einheit über der göttlichen Vernunft annahm. Diess schliesst indess nicht nothwendig ein, dass er das Eins überhaupt nicht als Princip der Ideen anerkannte. Wahrscheinlich setzte er es nur als die erste und höchste der Ideen in den *νοῦς* und liess die übrigen nach und aus ihm entstehen, so wie er vermuthlich die Materie nicht von der Erscheinung trennte. Wie sehr Plotin selbst mit seiner allgemeinen Anschauung der Dinge einverstanden war, zeigt die Anecdote, dass er, als Origenes in eine seiner Versammlungen eintrat, aufstand und sich entfernen wollte, weil es lächerlich sei, vor Wissenden bekannte Dinge zu erörtern.[9])

Die Grundzüge des Systems waren also gewiss bereits von seinem Gründer mit Sicherheit entworfen worden. Aber Ammonius selbst hat nie etwas geschrieben. Im Kampfe gegen den Buchstaben begriffen empfand er vielleicht einen Widerwillen gegen die feste Verkörperung des Gedankens und glaubte den lebendigen Geist seiner Lehre reiner bewahrt, wenn er sich ohne gelehrtes Schulwesen und litterarische Pedanterie entwickelte. Ein solcher Widerwille scheint sich in dem Versprechen auszudrücken, welches seine drei grössten Schüler sich gaben, nur

---

8) Porph. vita 14.
9) Das.

mündlich die heilige Ueberlieferung fortzupflanzen. Origenes und Herennius hinterliessen auch nur unbedeutende Abhandlungen [10]); Plotin dagegen, der allmälig den ganzen Umfang seines Denkens in einer Reihe von philosophischen Ergüssen aussprach, ist der erste grosse Schriftsteller der Schule geworden. Darin liegt nun unmittelbar, dass er die von Ammonius aufgestellten Principien mit ganz anderer Strenge durchgearbeitet und durchgeführt haben muss, als der Meister selbst. Denn jedes System behält nothwendig etwas Lockeres, Freies und Unbestimmtes, so lange es nur mündlich überliefert wird. Erst durch die schriftstellerische Niedersetzung gewinnt es die feste plastische Form; das Denken wird sich seiner Methode klar bewusst, und indem bei der Entwicklung des Einzelnen in seinem Zusammenhange die Schwierigkeiten nach allen Seiten hin hervortreten, wird der Geist genöthigt, seine Ideenwelt in sich selbst und im Verhältniss zu andern Systemen vollständig zu vermitteln und durchzubilden. Dies war für den Neuplatonismus das Werk Plotin's. Der Gedanke der neuen Lehre war in Ammonius aufgegangen; er gab ihr den systematischen Abschluss und ward so ihr zweiter Schöpfer.

Durch Plotin also empfing der Neuplatonismus jedenfalls erst die vollendete Einheit und Harmonie, die tiefen und gründlichen Bestimmungen aller Begriffe und die strenge Ableitung derselben aus dem höchsten Princip. Die Ausbildung der Ideen- und Kategorieenlehre, die Consequenz der Psychologie, die bis ins Einzelste durchgeführte Verschlingung und Verschmelzung des Aristoteles mit dem Plato ist sicher als seine That zu betrachten.

Speciell werden wir die ideelle Absonderung der beiden höchsten Gegensätze, des Einen und der Materie, auf ihn zurückführen dürfen. Wenn diese Gegenüberstellung bei Origenes fehlte, so wird auch Ammonius' Darstellung sich noch einfach an die aristotelische Anschauung angeschlossen haben. Die Bestimmungen waren in der ältesten Zeit noch nicht so scharf herausgearbeitet, als dass so feine Fragen, wie die, ob das Eine als eine Idee betrachtet werden dürfe, schon zur Entscheidung gekommen wä-

---

[11]) Die vielbesprochene Schrift des Origenes, ὅτι μόνος ποιητὴς καὶ βασιλεὺς, bezog sich wahrscheinlich auf die drei Demiurgen der Schule des Numenius, die Amelius als βασιλεὺς, ἀρχιτέκτων und τεχνίτης (d. i. ποιητής) unterschied. (S. unten.) Die Conjectur von Ruhnken (ὅτι νοῦς π. κ. β.) ist vollkommen überflüssig.

ren, und erst durch Plotin erhielt Alles die später massgebende Fassung.

So bezeichnet Plotin in der Entwickelung der Schule den Punkt, wo das System, ohne die strenge Nothwendigkeit seiner ersten Anlage zu verlassen, in sich selbst zur freisten Durchbildung gelangt ist. Er ist der Mittelpunkt und der Gipfel, um den sich die ganze ältere Generation der Neuplatoniker, von Ammonius bis auf Amelius und Porphyrius hinab, gruppirt.

Damit bezeichnet er aber den Höhepunkt des Neuplatonismus überhaupt. Denn die Folgezeit ist nicht über seinen Gedanken hinausgegangen; sie hat das von ihm geschaffene System nur auseinandergezogen, aber nicht wesentlich verändert; sie hat seine ernste Einfachheit preisgegeben, ohne seinen Gehalt zu erweitern. Wie die Persönlichkeit Plotins mit ihrer grübelnden Schwermuth und ihrer erotischen Glut, ihrer tiefen Versenkung in sich selbst und ihrer griechischen Liebenswürdigkeit nach aussen das Ideal eines neuplatonischen Philosophen repräsentirt, so erscheint auch in seinen Schriften der Neuplatonismus in seiner reinsten und edelsten Gestaltung. Auch hat ihn die Schule stets als ihr Haupt betrachtet. Seine Aussprüche werden bei den Späteren mit einer Ehrfurcht behandelt, die sie fast mit den platonischen auf Eine Linie stellt, und der Beiname „des Göttlichsten" drückt einen Grad der Bewunderung aus, an den selbst die Begeisterung für den näherstehenden und mit so blendenden Eigenschaften ausgestatteten Jamblichus nicht hinanreicht. [11])

Umriss des Systems.

Die Speculation Plotins ruht auf einer Dialektik, die sich ebensosehr in den platonischen Formen Einheit und Vielheit, wie in den aristotelischen *δύναμις* und *ἐνέργεια* bewegt.

---

[11]) *Ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος, ὁ θειότατος Πλωτῖνος* häufig bei Proclus und Simplicius.

Sie geht von dem Gegensatze zwischen Ideen und Sinnenwelt aus, wie ihn die Attiker festgestellt haben. Die Bildung des Alls dem Zufall oder der blinden Naturgewalt beimessen, heisst es, ist sinnlos. Will man es nun nicht durch eine mühsame Berechnung des Schöpfers in der Zeit entstehen lassen, so muss man ein ewiges und vernünftiges Urbild der Dinge voraussetzen, durch dessen Kraft Alles entstanden ist. Dieses Urbild ist das wahre und eigentliche All, das frei von Wechsel und Mannigfaltigkeit in steter Vollendung ruht; vollkommen eins mit sich selbst gleicht es der Einheit des Samenkorns, aus der die verschiedenen und entgegengesetzten Theile des Gewächses hervorgehen.[1]) Soll sich das Mögliche zur Wirklichkeit entwickeln, so muss der Gedanke, dem die Entwicklung zustrebt, vorher als ewige Wirklichkeit vorhanden sein.[2])

Plotin fasst mit Aristoteles das Reich der Ideen in den Begriff der Vernunft (*νοῦς*), das Reich der Erscheinung in den Begriff der Natur (*φύσις*) zusammen. Sie stehen einander als Leib und Geist des Alls gegenüber. Dem *νοῦς* kommt die Einheit und Untheilbarkeit, der Natur die Theilbarkeit und Vielheit zu; jener ist stets *ἐνεργείᾳ*, was er ist, er ist also stets fertig und bleibt in der Ruhe des Seins, während diese in unendlichem Werden und steter Bewegung begriffen ist.

Ein solcher Gegensatz aber bedarf der Vermittlung. Die ideale und die sinnliche Welt würden ohne alle Beziehung und Berührung bleiben, wenn nicht eine verknüpfende Macht da wäre, die die Ideen in sich aufnähme und sie dem Stoffe einbildete. Dieses Mittelglied der beiden Welten ist die Seele. In ihr verbinden sich die beiderseitigen Eigenschaften: sie ist zugleich theilbar und untheilbar, zugleich bewegt und unbewegt, und fügt so das Sinnliche mit dem Geistigen versöhnend zusammen.[3])

In diesen drei einfachen Begriffen ist der Kreis des Seins beschlossen. Das Universum besteht aus Leib, Seele und Geist, und die Grenzen dieser Wesenheiten sind klar und bestimmt bezeichnet. Alle einzelnen Geister gehen vom allgemeinen Geiste

---

[1]) III, 2, 1; 2. Vgl. V, 8, 7.

[2]) V, 9, 4. Die Ideenlehre wird übrigens von Plotin nicht eigentlich erwiesen, sondern als bekannt vorausgesetzt.

[3]) IV, 2, 1 und öfter.

aus und werden von ihm umfasst; ebenso alle Seelen von der allgemeinen, alle Naturwesen vom Ganzen der Natur.

Ausserhalb der gesammten Wirklichkeit jedoch stehen nun noch zwei Begriffe; der eine über, der andere unter ihr; — die berühmten Begriffe der Gottheit und der Materie, zwei absolute Gegensätze, von denen der eine nur durch den andern verständlich wird.

Die mindere Schwierigkeit bietet die Bestimmung der Materie, zumal da sie nur scharf ausspricht, was schon von Aristoteles, vielleicht schon von Plato festgestellt war.

Da alle Mannigfaltigkeit aus einer Einheit hervorgeht, so muss auch die Verschiedenheit der körperlichen Stoffe aus einem gemeinsamen Urstoffe entstanden sein. Die letzten Grundstoffe, in welche sich die Erscheinungen auflösen lassen, sind die Elemente; allein ihre gegenseitige Verwandlung zeigt, dass keins von ihnen das erste ist. Jeder Bestimmung lässt sich eine andere entgegensetzen; das Erste kann also nur das sein, was schlechterdings ohne Bestimmung ist, das vollkommen Unbestimmbare und Einfache.[4])

Aristotelisch ausgedrückt: Im Reiche der Wirklichkeit ist alles Potentielle, was sich zu einem Actuellen gestaltet, selbst zugleich ein Actuelles, sogar die Elemente. Will man daher zu dem Letzten und Ursprünglichen gelangen, das der Form gegenübersteht, so muss man über alle Wirklichkeit hinausgehen und das auffassen, was nichts als Potenz, ohne allen Actus, folglich ohne alle Gestalt und Grösse ist.

Die erste Materie ist also nichts weniger als ein sinnliches Etwas oder gar ein besonderes Urwesen. Auch die höchste Verfeinerung der Körperlichkeit zum unsichtbaren Aether oder zu unendlich kleinen Atomen bleibt etwas Wirkliches und Bestimmtes, während eben das gesucht wird, was dem bestimmten Etwas zu Grunde liegt. Die reine ὕλη ist eine reine Abstraction, der Begriff des Stoffes zu einer Bestimmungslosigkeit verflüchtigt, in der er nur negativ auszusprechen und zu bezeichnen ist.

Zu einem ebenso Unbestimmbaren und Einfachen gelangt man nun, wenn man in gleicher Weise den Begriff der Form bis in seine feinste Spitze verfolgt.

---

[4]) II, 4, 7.

Die Welt der Ideen stellt sich der Erscheinungswelt gegenüber allerdings als eine untheilbare Einheit dar. In sich betrachtet ist sie indessen unzweifelhaft eine Vielheit, da die Ideen unter einander verschieden sind, und auch sie bedarf mithin eines noch höheren Princips, aus dem sie entspringt; denn wenn Vielheit existiren soll, so muss vor dem Vielen das Eine da sein, aus dem oder in dem es ist und das nicht bloss in dem Vielen vorhanden sein darf, denn ein in die Vielheit vertheiltes Eins ist selbst nichts Anderes als eine Vielheit. Ueber dem Reiche der Ideen also muss eine Einheit stehen, die in vollstem Sinne über alle Vielheit erhaben und nichts als lautere Einheit ist.[5])

Oder in aristotelischen Formen: Die ewige Vernunft ist stets ἐνεργείᾳ, was sie ist. Aber jedes Actuelle lässt sich noch ideell als eine zur ἐνέργεια entfaltete δύναμις betrachten und würde von einem wirklich Gewordenen nicht verschieden sein, sofern dieses ewig vollendet sein könnte, was aber bei dem, was mit der Materie behaftet ist, nie stattfinden kann.[6]) Auch das erste Denken, obwohl es in keinem Augenblicke ohne seinen Gegenstand ist, ist doch, ideell zerlegt, an sich zunächst eine unbestimmte Kraft, eine noch leere Möglichkeit, die erst durch die Erfüllung mit dem Gedanken zur Wirklichkeit wird. Auch von ihm gilt also das Gesetz, dass vor jeder Entwickelung eine ἐνέργεια da sein muss, die die Potenz zum Actus gestaltet. Vor dem Denken ist der reine Gedanke, der aber noch nicht als Gedanke erscheint.[7]) Vor dem, was ἐνέργειᾳ da ist, muss die ἐνέργεια selbst da sein, durch welche die Wirklichkeit erst zur vollen Nothwendigkeit wird.

Concret ausgesprochen: Die Vernunft als solche kann nicht das Erste sein. Ohne Bewegung und Unterscheidung ist kein Denken möglich; Bewegung und Mannigfaltigkeit aber setzen ein Ruhendes und Einfaches voraus.[8]) Für unser menschliches Erkennen fallen Gedanke und Gegenstand auseinander; der Begriff

---

[5]) V, 6, 3; 4. III, 8. 8. Proclus hat später diese Dialektik mit besonderer Sorgfalt ausgearbeitet.

[6]) III, 9, 3. Es ist dies die Umkehrung des obigen aristotelischen Satzes, auf dem der strenge Begriff der Materie beruht, dass alles Potentielle in den Dingen zugleich ein Actuelles ist.

[7]) V, 6, 2. VI, 7, 40. V, 3, 11.

[8]) VI, 7, 39.

des Thieres, des Baumes ist von dem Thiere, dem Baume selbst verschieden. Im *νοῦς* geht beides in eins zusammen; er denkt im Denken der Gegenstände sich selbst und schaut sich selbst in ungestörter Einheit an. Dennoch aber bleibt auch hier die Zweiheit, so sehr sie immerfort aufgehoben wird; das Denkende ist etwas Anderes als das Gedachte; das Eine wird durch das Denken in sich selbst getheilt. Er ist also zugleich einfach und nicht einfach.[9]) Sind *νοῦς*, *νοητὸν*, *νόησις* bloss dasselbe, so fallen sie ununterscheidbar zusammen; sind sie aber zugleich unterschieden, so sind sie nicht das Erste.[10]) Um Denken zu sein bedarf der Geist der Identität und des Unterschiedes, einer gewissen Vielheit; wie soll er sonst sagen: das bin Ich? Das Gedachte wird durch das Denken ein Mannigfaltiges, das Denken ist ein Suchen und ein Finden, das die Wahrheit zerlegt und entfaltet.[11]) Man könnte höchstens sagen, der *νοῦς* sei an sich einfach und nur seine *ἐνέργεια* mannigfaltig. Allein wenn man sein Wesen von seiner Thätigkeit trennt und jenes zur blossen *δύναμις* macht, so ist diese doch unvollendet, ehe sie wirkt; ist aber das Wesen stete Thätigkeit und die Thätigkeit mannigfaltig, so liegt wieder die Mannigfaltigkeit in ihm selbst. Das absolut Erste ist nothwendig über der Vernunft.[12])

Dieselbe Dialektik also, die den Begriff der Materie zu einer so strengen Reinheit läutert, dass jede Bestimmung daran verschwindet, steigert auch das Princip der Form oder des Gedankens zu einer völlig einfachen Einheit. Die Fülle der bestimmten Gedanken muss aus dem Gedanken schlechthin hervorgehen; die Bewegung des ewigen Denkens braucht ein ruhendes *τέλος*, dem sie zustrebt. Setzt alle Mannigfaltigkeit eine Einheit, alle Entwickelung eine entwickelnde Thätigkeit voraus, so darf das Erste nur als das Eine oder als die reine *ἐνέργεια* ohne irgend einen weitern Zusatz bestimmt werden. Dieses Eine, diese höchste *ἐνέργεια* ist es, die Plotin häufig als „den Gott" im eminenten Sinne bezeichnet.

So ist es klar, was die Begriffe Gottheit und Materie für

---

[9]) V, 6, 6; 1.
[10]) VI, 7, 41.
[11]) V, 3, 10.
[12]) V, 3, 12.

ihn bedeuten. Es sind zwei letzte metaphysische Principien, aus dem innersten Wesen der platonisch aristotelischen Speculation herausgebildet: die platonischen Begriffe ἕν und ἄπειρον, die aristotelischen Begriffe ἐνέργεια und δύναμις in ihrer vollendetsten Abstraction. Es sind die höchsten Principien des Stoffes und der Form, die beiden Endpunkte des griechischen Gedankens. Alles, was von ihnen ausgesagt wird, geht einfach auf diese Bestimmungen zurück. Von einem göttlichen Wesen ist so wenig die Rede, als von einem Geiste der Materie. Das ἕν wie die ὕλη stehen völlig ausserhalb der wirklichen Existenz; sie sind nicht; aber Alles, was ist, ist durch sie.

Von diesen beiden Principien ist natürlich das göttliche das absolut schöpferische, die Materie das absolut leidende. Da jenes der Begriff der ἐνέργεια selbst ist, so kann alles Sein nur von ihm ausgehen und es liegt in seinem Wesen, die Gesammtheit des Möglichen hervorzubringen. Die Materie selbst also kann, sofern sie vorhanden ist, nur von ihm hervorgebracht sein; aber strenger genommen ist es die Erscheinung, die eigentlich erzeugt wird, und die ὕλη entsteht in diesem Schaffen nur als deren Bedingung, nicht als ein Etwas für sich. Sie ist das wahrhafte οὐκ ὄν, wie das Göttliche durch seine Abstraction das μὴ ὄν ist.

Ordnet man den Geist, die Seele, die Natur zwischen ihnen ein, so erhält man die Reihe der fünf Grundbestimmungen, auf denen das ganze neuplatonische Denken beruht.

Die drei Formen der Wirklichkeit stellen die Mittelglieder dar, die zwischen dem ἕν und dem ἄπειρον, zwischen des blossen ἐνέργεια und der blossen δύναμις denkbar sind. Zunächst dem lautren Eins steht die Einheit, in der die Vielheit noch vollständig unsichtbar und gebunden ist; dann folgt die Einheit, die zugleich Vielheit, die Vielheit, die zugleich Einheit ist; endlich die Vielheit, in der die Einheit ihrerseits verschwindet. Zwischen ἐνέργεια und δύναμις steht zuerst das ewig Actuelle, das völlig ruhende Sein; dann das Sein, das zugleich als Werden, und das Werden, das zugleich als Sein erscheint; endlich das reine Werden, das sich in beständiger Bewegung aus dem Möglichen in das Wirkliche verwandelt.

Diese verschiedenen Stufen stehen untereinander genau in gleichem Verhältniss. Der Stoff empfängt seine Vollendung durch

die Form, die ihm die Wirklichkeit giebt. Die Form bringt sich nicht selbst hervor, sondern sie empfängt ihrerseits die Wirklichkeit von der bildenden Kraft der Seele. Die Seele ist wiederum an sich selbst gestaltlos; da es Seelen giebt, die unvernünftig und unschön sind, so kann das vollendete Denken nicht unmittelbar in ihrer Natur liegen, sondern sie verhält sich abermals als Stoff, der durch die ewige Vernunft des *νοῦς* entwickelt wird. Und dieser wird endlich durch die höchste *ἐνέργεια* in seiner ewigen Vollendung erhalten.[13]) Zugleich ist jedes höhere Sein die Einheit für das niedere. Die Form ist die Einheit der Materie, sofern sie deren Unbestimmtheit concentrirt und begrenzt. Die Seele ist, wie der menschliche Organismus zeigt, die Einheit der Form. Der Mittelpunkt der Seele, um den ihre mannigfachen Gedanken kreisen, ist die Vernunft. Und der Ideenwelt giebt endlich das Eine im absoluten Sinne die Einheit.[14])

So ist die Reihe der Wesen eine consequente Hierarchie, die von der reinen Möglichkeit zur höchsten Wirklichkeit aufsteigt, die von dem Göttlichen ausgehend das All als die Entfaltung der Einheit in die Unendlichkeit begreift.

Aber ebensosehr ist das All dabei ein einziges Ganzes. Es ist Eine Kraft, die sich nur in verschiedenen Offenbarungen darstellt.[15]) Die Natur, die Weltseele, der Weltgeist machen Ein Wesen aus, wie Leib, Seele und Geist im Menschen eine einzige Persönlichkeit bilden, deren letzte Principien gleichfalls das Eine und die Materie sind.[16])

Construction des Universums.

I. Das Eine.

Das Wesen des höchsten Princips der Dinge ist bereits ausgesprochen. Das Erste und Voraussetzungslose, aus dem Alles

---

[13]) V, 9, 1 ff.

[14]) VI, 2, 4 ff.

[15]) Der *νοῦς* heisst die *ἐνέργεια* des Einen, die Seele die des *νοῦς*, die Natur die der Seele. VI, 6, 21. V, 1, 6. V, 3, 12.

[16]) V, 2, 2. VI, 8, 15.

hervorgehen soll, ist nichts von Allem, was ist. Es ist nur die unendliche Möglichkeit des Seins[1]), aber im umgekehrten Sinne, wie die Materie[2]): der reinen *ἀπειρία* steht es als reines *πέρας*, der reinen *δύναμις* als reine *ἐνέργεια* gegenüber; es ist die unendliche Kraft, während jene die unendliche Ohnmacht ist.[3])

Wenn dieses Erste in platonischer Weise als das Eine oder das Eins bestimmt wird, so ist dabei jeder Gedanke an das numerische Eins sorgfältig zu entfernen. Jede Zahleinheit ist theilbar und aus Einheiten zusammengesetzt, und die Zahlen überhaupt sind erst später als die Dinge und nur durch Abstraction von ihnen abgesondert. Das wahrhaft Eine ist dagegen das vollkommen Einfache, — ein Wunder (*θαῦμα*).[4]) Ebenso ist jeder Begriff ein Eins, aber ein bestimmtes Eins (*ἕν τι*), folglich schon eine Mischung von Einheit und Vielheit, da er noch Etwas ausser der Einheit enthält. Das Erste aber ist nicht Ein Eins, sondern das Eins; das Eins an sich im Gegensatze des Eins, das mit dem Andern verbunden ist; die einzige Einheit, die nicht durch Theilnahme an dem Einen (*μετοχῇ τοῦ ἑνὸς*) eine solche ist, sondern durch sich selcst.[5])

Im aristotelischen Sinne gedacht ist das Erste reine Thätigkeit, *ἐνέργεια*.[6]) Wenn Alles so ist, wie es nach vollendetster Berechnung sein müsste, so ist Gott das Schaffen der Nothwendigkeit.[7]) Nicht durch Zufall oder Schicksal ist er da, sondern er bringt sich selbst hervor und ist nur, was er sein will.[8])

---

[1]) *Δύναμις πάντων* III, 8, 9. V, 1, 7. V, 3, 15.

[2]) V, 3, 15.

[3]) V, 3, 16. Wenn das Eine zuweilen als das *ἄπειρον* bezeichnet wird, so ist dies ebenfalls im entgegengesetzten Sinne zu fassen, wie bei der Materie.

[4]) V, 5, 4. VI, 9, 5.

[5]) *Ὅτι μὲν οὖν δεῖ τὴν ἀναγωγὴν ποιήσασθαν εἰς ἓν καὶ ἀληθῶς ἕν, ἀλλὰ μὴ ὥςπερ τὰ ἄλλα ἕν, ἃ πολλὰ ὄντα μετοχῇ ἑνός ἕν· δεῖ δὲ τὸ μὴ μετοχῇ ἕν λαβεῖν, μηδὲ τὸ οὐ μᾶλλον ἕν ἢ πολλὰ . . εἴρηται.* V, 5, 4. (5). *Οὐχ οἱόντε τοῦτο τὸ ἕν τὸ μετ' ἄλλου τὸ ἕν εἶναι, ἀλλ' ἔδει τὸ ἕν ἐφ' ἑαυτοῦ πρὸ τοῦ μετ' ἄλλου εἶναι . . Πόθεν γὰρ ἐν ἄλλῳ ἄλλο, μὴ πρότερον χωρίς ὄντος ἀφ' οὗ τὸ ἄλλο; τὸ μὲν γὰρ ἁπλοῦν οὐκ ἂν παρ' ἄλλου εἴη· ὃ δ' ἂν πολὺ ᾖ ἢ δύο, δεῖ αὐτὸ ἀνήρτησθαι εἰς ἄλλο.* V, 6, 4. (3).

[6]) VI, 7, 18; 37. VI, 8, 12.

[7]) *Τοῦ δέοντος ἐνέργεια.* VI, 8, 18.

[8]) *Νοῦς δὲ ἐνέργημα, ὥστε ἐνέργημα αὐτὸς, ἀλλὰ ἄλλου μὲν οὐδενὸς, ἑαυτοῦ ἄρα ἐνέργημα αὐτός. Ἔτι τοίνυν εἰ ἔστι μάλιστα ὅτι πρὸς αὐτὸν οἷον στηρίζει καὶ οἷον πρὸς αὐτὸν βλέπει, καὶ τὸ οἷον εἶναι τοῦτο*

Oder richtiger, er bringt nicht einmal sich selbst hervor, sondern ist nichts als reines Hervorbringen; seine Thätigkeit ist sie selbst und nichts weiter. Ein Wesen ohne *ἐνέργεια* wäre unvollkommen; ein wirkendes Wesen andererseits schon ein nicht-Einfaches, sofern man Sein und Thätigkeit unterscheiden könnte; das Vollkommenste ist folglich *ἐνέργεια* schlechthin ohne alle zu Grunde liegende Wesenheit. [9])

So ist nun das Erste als Urquell aller Formen die höchste Schönheit [10]); die Schönheit, die über der Schönheit ist, weil sie sie erzeugt und darum nicht selbst ein Schönes sein kann; die Blüthe, der Ursprung und das Ziel alles Schönen. Was die Schönheit giebt, ist selbst gestaltlos; denn was wir Gestalt nennen, ist ein an sich Formloses, das die Form empfangen hat, also an der Schönheit Antheil nimmt, aber nicht sie selbst ist. So hat jedes

---

αὐτῷ τὸ πρὸς αὐτὸν βλέπειν, οἷον ποιοῖ ἂν αὐτόν· οὐχ ὡς ἔτυχεν ἄρα ἐστὶν, ἀλλ' ὡς αὐτὸς ἐθέλει, καὶ οὐδ' ἡ θέλησις εἰκῇ, οὐδ οὕτω συνέβη· Τοῦ γὰρ ἀρίστου ἡ θέλησις οὖσα οὐκ ἐστιν εἰκῇ . . Τὸ ἄρα εἶναι, ὅπερ ἐστὶν, ἡ ἐνέργεια ἡ πρὸς αὐτὸν· τοῦτο δὲ ἓν καὶ αὐτὸς. Αὐτὸς ἄρα ὑπέστησεν αὐτὸν συνεξενεχθείσης τῆς ἐνεργείας μετ' αὐτοῦ, καὶ οἷον ἐγρήγορσις, οὐκ ἄλλου ὄντος τοῦ ἐγρηγορότος ἐγρήγορσις καὶ ὑπερνόησις ἀεὶ οὖσα, ἔστιν οὕτως ὡς ἐγρηγόρησεν. Ἡ δὲ ἐγρήγορσίς ἐστιν ἐπέκεινα οὐσίας καὶ νοῦ καὶ ζωῆς ἐμφρονος· ταῦτα δὲ αὐτός ἐστιν· αὐτὸς ἄρα ἐστὶν ἐνέργεια ὑπὲρ νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζωὴν· ἐξ αὐτοῦ δὲ ταῦτα καὶ οὐ παρ' ἄλλου. Παρ' αὐτοῦ ἄρα αὐτῷ καὶ ἐξ αὐτοῦ τὸ εἶναι· οὐκ ἄρα ὡς συνέβη οὕτως ἐστὶν, ἀλλ' ὡς ἠθέλησεν αὐτός ἐστιν. VI, 8, 16.

[9]) *Τί οὖν οὐ συμβαίνει, εἴποι τις ἄν, πρὶν ἢ γενέσθαι γεγονέναι; εἰ γὰρ ποιεῖ ἑαυτὸν, τῷ μὲν ἑαυτὸν οὔπω ἐστὶ, τῷ δ' αὐ ποιεῖν ἐστιν ἤδη πρὸ ἑαυτοῦ, τοῦ ποιουμένου ὄντος αὐτοῦ. Πρὸς ὃ δὴ λεκτέον, ὡς ὅλως οὐ τακτέον κατὰ τὸν ποιούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸν ποιοῦντα, ἀπόλυτον τὴν ποίησιν αὐτὸν τιθεμένοις, καὶ οὐχ ἵνα ἄλλο ἀποτελεσθῇ ἐξ αὐτοῦ τῆς ποιήσεως, ἀλλ' οὔσης ἐνεργείας αὐτοῦ οὐκ ἀποτελεστικῆς, ἀλλ' ὅλου τούτου ὄντος. Οὐ γὰρ δύο, ἀλλ' ἓν· οὐδὲ γὰρ φοβητέον, ἐνέργειαν τὴν πρώτην τίθεσθαι ἄνευ οὐσίας· ἀλλ' αὐτὸ τοῦτο τὴν οἷον ὑπόστασιν θετέον. Εἰ δὲ ὑπόστασιν ἄνευ ἐνεργείας τις θεῖτο, ἐλλιπὴς ἡ ἀρχὴ καὶ ἀτελὴς ἡ τελειοτάτη πασῶν ἔσται. Καὶ εἰ προσθείη ἐνέργειαν, οὐχ ἓν τηρεῖ. Εἰ οὖν τελειότερον ἡ ἐνέργεια τῆς οὐσίας, τελειότατον δὲ τὸ πρῶτον, πρῶτον ἂν ἐνέργεια εἴη· ἐνεργήσας οὖν ἤδη ἐστὶ τοῦτο, καὶ οὐκ ἔστιν ὡς πρὶν γενέσθαι ἦν· ὅτε γὰρ οὐκ ἦν πρὶν γενέσθαι, ἀλλ' ἤδη πᾶς ἦν. Ἐνέργεια δὴ οὐ δουλεύουσα οὐσίᾳ καθαρῶς ἐστιν ἐλευθέρα· καὶ οὕτως αὐτὸς παρ' αὐτοῦ αὐτός.* VI, 8, 20.

[10]) I, 6, 7.

Etwas eine bestimmte Form empfangen; das Ungeschaffne dagegen ist kein Etwas, es steht über allen Formen und Kräften.[11])

Als Urquell aller Gedanken ist es ferner das höchste Denken.[12]) Von ihm gehen die Ideen aus; es steht gleichsam als König an der Spitze ihres Reiches.[13]) Es ist das reine Licht, durch das der Geist Alles und das er in Allem sieht, aber das er meist vergisst, weil er nur auf die Dinge achtet, wie das Sonnenlicht vielleicht unsern Sinnen entgehen würde, wenn es nicht an den festen Körper des Gestirns gebunden wäre.[14])

Das Eine ist endlich und vor Allem das Gute, das höchste Gut (*τὸ ἄριστον*), durch dessen Mitbesitz (*μετοχὴ*) alles Andere ein *ἀγοδοειδὲς* wird.[15]) Nicht aus dem Gleichgültigen und aus dem Bösen, sondern nur aus dem Vollkommensten kann alle Vollkommenheit hervorgehen. Gott hat nicht Antheil am Begriff des Guten, wie das Uebrige, er hat es auch nicht in sich, denn er hat nichts in sich, sondern er ist es selbst.[16]) Nicht darum ist das Gute gut, weil wir es dafür halten und darnach streben; es giebt tausend Scheingüter, nach denen die Seele strebt und sich getäuscht findet, sobald sie sie erlangt hat. Das Wahre kann nur das sein, welches uns ganz erfüllt und für das es keine Reue giebt, in dem wir ruhen und kein anderes suchen. Dass ein solches Gut wirklich vorhanden ist, beweist der Schmerz und die Sehnsucht selbst, mit der wir darnach verlangen; es muss an sich und nicht bloss durch unsere Meinung das Beste sein, sonst wäre der Besitz nur eingebildet und nicht wirklich; und es wäre

---

[11]) VI, 7, 32. *Ἀρχὴ δὲ τὸ ἀνείδεον, τὸ μὴ μορφῆς δεόμενον, ἀλλ' ἀφ' οὗ πᾶσα μορφὴ νοερά. . Καὶ τὸ κάλλος αὐτοῦ ἄλλον τρόπον καὶ κάλλος ὑπὲρ κάλλος· οὐδὲν γὰρ ὂν τί κάλλος; ἐράσμιον δὲ ὂν τὸ γεννῶν ἂν εἴη τὸ κάλλος. Δύναμις οὖν παντὸς καλοῦ ἄνθος ἐστὶ κάλλους καλλοποιόν. Καὶ γὰρ γεννᾷ αὐτὸ καὶ κάλλιον ποιεῖ τῇ παρ' αὐτοῦ περιουσίᾳ τοῦ κάλλους, ὥστε ἀρχὴ κάλλους καὶ πέρας κάλλους.*

[12]) VI, 9, 6.

[13]) I, 8, 2. *Φῶς τι οὖν θησόμεθα καὶ πᾶσαν τὴν νοητὴν φύσιν, αὐτὸν δὲ ἐπ' ἄκρῳ τῷ νοητῷ ἑστηκότα βασιλεύειν ἐπ' αὐτοῦ, οὐκ ἐξώσαντα ἀπ' αὐτοῦ τὸ ἐκφανὲν, ἢ ἄλλο φῶς πρὸ φωτὸς ποιήσομεν, ἐπιλάμπειν δὲ ἀεὶ μένοντα ἐπὶ τοῦ νοητοῦ. Οὐδὲ γὰρ ἀποτέτμηται τὸ ἀπ' αὐτοῦ, οὐδ' οὖν ταυτὸν αὐτῷ.* V, 3, 12.

[14]) V, 5, 7.

[15]) II, 9, 1. V, 5, 13. I, 7, 1. VI, 7, 18 u. s. f.

[16]) V, 5, 13.

eine gleiche Thorheit nach ihm zu verlangen, wie wenn man von einem sinnlichen Genuss ohne Anwesenheit des geliebten Gegenstandes spräche.[17]) Allerdings giebt es auch ein besonderes Gut für jedes einzelne Wesen, die vollendete Lebensthätigkeit, die seiner Natur zukommt. Aber dies besondere Gut ist nur ein relativ Gutes und in sich unvollkommen, denn jedes Gut dieser Art weist auf ein höheres hin, zu dem es die *δύναμις* in sich trägt. Wie der Stoff auf die Form weist, so weist die Form auf die Seele, die Seele auf den Geist und dieser auf die erste *ἐνέργεια* als das Gute schlechthin, das nichts Potentielles mehr in sich schliesst und bei dem nach keinem Warum mehr zu fragen ist; wie dies einfach Vollkommene dem *νοῦς* die Vollkommenheit giebt, so giebt sie dieser der Seele, die Seele der Form, die Form der Materie. Das Gute selbst ist höher als alles Wissen und jedes Wesen empfängt es von dem Einen nach seinem Masse.[18])

Wer die Idee dieses Höchsten in ihrer Reinheit begriffen hat, der kann ihm unmöglich ein Bewusstsein beilegen. Wenn das Eine dächte, so wäre es schon Vielheit.[19]) Das wahrhaft Einfache ist ohne Beziehung auf sich selbst. Man erhöht es nicht, sondern zieht es herab, wenn man ihm diese zuschreibt.[20]) Für uns ist das Bewusstsein ein Gut, denn wir bedürfen seiner, um aus der Vielheit zu uns selbst zu kommen. Allein das Gute genügt sich selbst, ja seiner selbst bedarf es nicht.[21]) Das an sich Dunkle sucht durch das Licht des Auges das Licht; das Licht selbst bedarf keines Sehens.[22]) Somit ist Gott auch ohne Willen. Selbst wenn er einen Willen hätte, so würde dieser doch mit seinem Wesen zusammenfallen müssen, da er nichts wollen könnte als sich selbst[23]), und da die Fähigkeit, Entgegengesetztes thun zu können, nur ein Zeichen der Schwäche ist, die nicht beim

---

[17]) VI, 7, 24—26.

[18]) VI, 7, 27. I, 6, 1. V, 6, 6.

[19]) *Ὑπάρξει τι αὐτῷ.* V, 6, 2.

[20]) *Ἔτι εἰ τὸ ἀγαθὸν ἁπλοῦν καὶ ἀνένδεες δεῖ εἶναι, οὐδ' ἓν τοῦ νοεῖν δέοιτο· οὗ δὲ μὴ δεῖ αὐτῷ, οὐ πάρεστιν αὐτῷ, ἐπεὶ καὶ ὅλως οὐδὲν πάρεστιν αὐτῷ. Οὐκ ἄρα πάρεστιν αὐτῷ τὸ νοεῖν, καὶ εἰ οὐδὲν ὅτι μηδὲ ἄλλο· ἔτι ἄλλο νοῦς τοῦ ἀγαθοῦ.* V, 6, 4.

[21]) VI, 7, 41. V, 3, 13 f. Alle *συναίσθησις*, heisst es hier, ist *πολλοῦ τινος αἴσθησις.*

[22]) VI, 7, 41.

[23]) VI, 8, 13.

Vollkommensten stehen bleibt.[24]) Allein als reines Schaffen steht er über dem Willen überhaupt und ist ebendeshalb allein ganz frei, weil er auch von seinem eigenen Wesen unabhängig ist.[25]) Oder wenn nur das wahrhaft frei heissen darf, was sich im Besitz des Guten befindet, wie vielmehr das Gute selbst?[26]) Aber strenger genommen hat er weder mit Freiheit noch mit Unfreiheit, weder mit Bewusstsein noch mit Bewusstlosigkeit etwas zu thun, denn alle diese Gegensätze gehören erst dem Reiche der Dinge an.[27]) Bewegung und Ruhe gehen von ihm aus, aber ihm kommt weder die Ruhe zu, denn worin sollte er ruhen? noch die Bewegung, denn was sollte er dadurch zu erreichen suchen?[28]) Er giebt Leben, aber er lebt nicht.[29]) Er ist Alles und nichts von Allem.[30]) Wer ihm etwas giebt, der nimmt ihm nur.[31])

Daher heben sich auch alle Bestimmungen seines Begriffs wieder auf, sobald sie etwas Bestimmtes bezeichnen sollen. Das Erste ist nicht die Schönheit[32]), nicht der Gedanke[33]), nicht das Gute[34]), nicht Thätigkeit (ἐνέργεια)[35]), nicht das Eine, sondern über diesem Allem[36]); ja es ist gar nicht.[37]) Man darf nichts von ihm aussagen, auch nicht das Sein.[38]) Wie man erst dadurch zu den Ideen gelangt, dass man alles Sinnliche hinwegdenkt, so muss man alle Ideen hinwegdenken, um zu ihm zu gelangen. Man darf nicht sagen, wie es ist, denn da es kein Was hat, hat es auch kein Wie. Selbst der Name des Einen bezeichnet nur die höchste Erhebung über Alles; sobald er etwas bejahen soll,

---

[24]) VI, 8, 21.
[25]) VI, 8, 20—21.
[26]) VI, 8, 1—8.
[27]) Das. 7—9. VI, 9, 6.
[28]) V, 5, 10. III, 9, 3.
[29]) III, 9, 3.
[30]) V, 2, 1. VI, 8, 9.
[31]) V, 5, 13.
[32]) VI, 8, 7. I, 6, 9.
[33]) I, 6, 1. Es ist keine Idee (εἶδος), denn es ist kein ὡρισμένον, sondern nur ἐπέκεινα πάντων und οὐ τοῦτο. V, 5, 6. Doch ist es auch nicht unbestimmt, sondern eben keins von beiden. Das. 10.
[34]) V, 3, 11.
[35]) VI, 8. 12. VI, 7, 17. Ἀνενέργητον V, 6, 6.
[36]) V, 5, 6.
[37]) VI, 7, 38.
[38]) III, 8, 9.

ist er sinnloser (*ἀσαφέστερον*) als gar kein Name.[39]) Auch was die höchste Einfachheit ausdrückt, muss noch hinweggenommen werden[40]); nur durch Negationen kann man es bestimmen.[41]) Es ist ein Unaussprechliches, denn alles Sprechen nennt ein Etwas, aber hier ist keins.[42])

Da das Eine über der Ideenwelt steht, so steht es auch über unserem Erkennen; denn alles Erkennen bezieht sich nur auf Ideen und geht nicht über deren Gebiet hinaus. Nur zu schauen ist es; aber wenn man es als Gedanken (*εἶδος*) zu erblicken sucht, verschwindet auch das Schauen.[43]) Nur das Verwandte, das Eine in uns, verknüpft uns mit ihm. Das Denken muss sich selbst verlassen und zum Nichtdenken werden, um sich zu ihm zu erheben.[44]) Beim Sprechen und Denken entflieht es augenblicklich; man muss es ergreifen.[45])

Dieses unaussprechlich Einfache ist nun der Ursprung und das Ziel aller Wesen. Weil nichts in ihm, ist Alles aus ihm.[46]) Von ihm empfängt Alles Ordnung und Schönheit, es ist das Mass und die Grenze (*μέτρον καὶ πέρας*) für alles Sein[47]), und durch die Beziehung auf das Höchste, die bald durch mehr bald durch weniger Zwischenstufen vermittelt ist, entsteht die Gliederung der Wesen, wie Plato sie enthüllt hat.[48])

Die Ableitung der Dinge wird vorzugsweise an den Begriff des Guten geknüpft. Alles bedarf des Guten; nur dieses selbst ist vollkommen unbedürftig und in sich beschlossen. So ist es

---

39) V, 5, 6.

40) Das.

41) VI, 8, 11.

42) V, 3, 13.

43) V, 5, 6.

44) *Καὶ γὰρ αὖ τῆς γνώσεως διὰ νοῦ τῶν ἄλλων γιγνομένης καὶ τῷ νῷ, νοοῦν τι μγνώσκειν δυναμένων, ὑπερβεβηκὸς τοῦτο τὴν νοῦ φύσιν, τίνι ἂν ἁλίσκοιτο ἐπιβολῇ ἀθρόᾳ; πρὸς ὃν δεῖ σημῆναι, ὅπως οἱόντε τῷ ἐν ἡμῖν ὁμοίῳ φήσομεν. Ἔστι γὰρ τι καὶ πὰρ ἡμῖν αὐτοῦ, ᾗ οὔκ ἐστιν ὅπου μή ἐστιν, οἷς ἐστι μετέχειν αὐτοῦ. . Τί οὖν ἐστιν, ὃ κομιούμεθα νοῦν παραστησάμενοι; ᾗ δεῖ τὸν νοῦν οἷον εἰς τοὐπίσω ἀναχωρεῖν καὶ οἷον ἑαυτὸν ἀφέντα τοῖς εἰς ὄπισθε αὐτοῦ ἀμφίστομον ὄντα, κἀκεῖνα εἰ ἐθέλει ἐκεῖνο ὁρᾷν, μὴ ταῦτα νοῦν εἶναι.* IV, 8, 8.

45) V, 3, 17.

46) V, 2, 1.

47) I, 8, 2.

48) VI, 7, 42.

das Vollendetste und Mächtigste; und kraft dieser Vollendung strömt es über, und aus seiner Ueberfülle geht alles Andre hervor.[49]) Hätte es sich in sich selbst verschlossen, so wären alle Wesen verborgen geblieben. Aber es wäre eben nicht das Gute, wäre es nicht zugleich mächtig und neidlos genug, um Alles zu erzeugen.[50]) Wir sehen jedes Wesen nach dem Masse seiner Vollendung thätig werden und Anderes erschaffen, nicht nur das Bewusste, sondern auch das Unbewusste; das Feuer wärmt; der Schnee kältet, die Heilmittel heilen; sollte das Vollendetste und Erste wohl ohnmächtig oder neidisch in sich ruhen bleiben?[51]) Allem gönnt der Vater zu werden; er bedarf seiner nicht und entlässt es zur vollen Freiheit (*ἐφ' ἑαυτῶν εἶναι*).[52])

Weil aber das Eine das Gute ist, zieht es zugleich das Geschaffne wieder zu sich (*ἐπιστρέφει*). Denn des Guten wegen geschieht Alles, was geschieht; jede Bewegung und Thätigkeit strebt zum Guten. Manches sucht das Leben, Manches das Denken, Manches die Schönheit; aber das Gute allein sucht Alles, bewusst und unbewusst, wachend und träumend. Es ist der Allgott, an dem Seele und Geist, Himmel und Erde hangen.[53]) Er selbst bewegt sich um nichts, denn er hat keine Sehnsucht; aber alles Andere bewegt sich um ihn und hat in ihm das Ziel

---

[49]) *Ὂν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἷον ὑπερεῤῥύη καὶ τὸ ὑπέρπληρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο.* V, 2, 1.

[50]) V, 8, 6. V, 5, 5.

[51]) *Πῶς οὖν ἀπὸ τοῦ πρώτου; εἰ τέλεόν ἐστι τὸ πρῶτον καὶ πάντων τελειότατον καὶ δύναμις ἡ πρώτη, δεῖ πάντων τῶν ὄντων δυνατώτατα εἶναι, καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις καδόσον δύνανται μιμεῖσθαι ἐκεῖνο. Ὅτι δ' ἂν τῶν ἄλλων εἰς τελειώσιν ἴῃ, ὁρῶμεν γεννῶν καὶ οὐκ ἀντέχον ἐφ' ἑαυτοῦ μένειν, ἀλλ' ἕτερον ποιοῦν, οὐ μόνον, ὅτι ἂν προαίρεσιν ἔχῃ, ἀλλὰ καὶ ὅσα φύει ἄνευ προαιρέσεως, καὶ τὰ ἄψυχα δὲ μεταδιδόντα ἑαυτῶν, καθόσον δύναται. Οἷον τό πῦρ θερμαίνει καὶ ψύχει ἡ χιὼν καὶ τὰ φάρμακα δὲ εἰς ἄλλο ἐργάζεται, οἷον αὐτά, πάντα τὴν ἀρχὴν κατὰ δύναμιν ἀπομιμούμενα, εἰς ἀϊδιότητά τε καὶ ἀγαθότητα. Πῶς οὖν τὸ τελειότατον καὶ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἐν ἑαυτῷ σταίη, ὥσπερ φθονῆσαν ἑαυτοῦ ἢ ἀδυνατῆσαν, ἡ πάντων δύναμις; πῶς δ' ἂν ἔτι ἀρχὴ εἴη; δεῖ δή τι καὶ ἀπ' αὐτοῦ γενέσθαι, εἴπερ ἐστί τι καὶ τῶν ἄλλων παρ' αὐτοῦ γε ὑποστάντων· ὅτι μὲν γὰρ ἀπ' αὐτοῦ ἀνάγκη.* VI, 4, 1.

[52]) V, 5, 12.

[53]) V, 5, 12. V, 6, 5. V, 8, 16. V, 4, 1 u. s. f.

seiner Sehnsucht.[54]) Durch das Streben nach dem Einen als seinem Gut besteht das All; und darum strebt Alles in ihm zur Vereinigung, alle Naturen wie alle Seelen zieht ein eingeborner Trieb zueinander.[55]) Ist schon die Liebe zu dem endlichen Schönen so mächtig, so muss die zu der höchsten und unendlichen Schönheit schlechterdings unendlich sein.[56])

Das Hervorgehen der Dinge stellt sich als die Entfaltung der Einheit in die Unendlichkeit dar. Was aus dem Eins entspringt, kann nicht wieder ein Eins sein; es muss ein Nichteins, eine Vielheit werden, zunächst der Eins noch unmittelbar ähnlich, dann im Fortgange der Erzeugung immer mehr und endlich ganz in die Vielheit verloren[57]); und diese Entwicklung muss bis zur Grenze des Möglichen fortgehen; denn jeder Natur ist es eingeboren, sich aus dem Untheilbaren (*ἀρχὴ ἀμερής*) in die Mannigfaltigkeit auszubreiten, zu der sie die Möglichkeit enthält.[58])

Aus der Einfachheit also entspringt alle Vielheit. Indem sich aber das Gewordene zu seinem Ursprunge als seinem *ἀγαθόν* zurückwendet und das Höhere zu erfassen sucht, wird das Sein zum Denken.[59]) Alles Dasein strebt zur Beschauung. In

---

[54]) III, 9, 3 zu Ende. Gott ist *εἷς ὁ πάντα ἀνήρτηται, αὐτὸς δὲ εἷς μηδὲν· οὕτω γὰρ καὶ ἀληθὲς τὸ οὗ πάντα ἐφίεται.* I, 6, 1.

[55]) VI, 2, 11.

[56]) *Καὶ μὴν ὅσον ἐν ποθεινοῦ ὄντος μήτε σχῆμα μήτε μορφὴν ἔχοις λαβεῖν, ποθεινότατον καὶ ἐρασμιώτατον ἂν εἴη καὶ ὁ ἔρως ἂν ἄμετρος εἴη· οὐ γὰρ ὥρισται ἐνταῦθα ὁ ἔρως, ὅτι μηδὲ τὸ ἐρώμενον, ἀλλ' ἄπειρος ἂν εἴη ὁ τούτου ἔρως.* VI, 7, 32.

[57]) V, 3, 15; 16.

[58]) *Εἴπερ οὖν δεῖ μὴ ἓν μόνον εἶναι, ἐκέκρυπτο γὰρ ἂν πάντα, μορφὴν ἐν ἐκείνῳ οὐκ ἔχοντα, οὐδ' ἂν ὑπῆρχε τι τῶν ὄντων, στάντος ἐν αὐτῷ ἐκείνου, οὐδ' ἂν τὸ πλῆθος ἦν αὐτῶν ὄντων τούτων τῶν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς γεννηθέντων, μὴ τῶν μετ' αὐτὰ τὴν πρόοδον λαβόντων . . εἴπερ ἑκάστῃ φύσει τοῦτο ἔνεστι τὸ μετ' αὐτὴν ποιεῖν καὶ ἐξελίττεσθαι, οἷον σπέρματος, ἔκ τινος ἀμεροῦς ἀρχῆς εἰς τέλος τὸ αἰσθητὸν λούσης, μένοντος μὲν ἀεὶ τοῦ προτέρου ἐν τῇ οἰκείᾳ ἕδρᾳ, τοῦ δὲ μετ' αὐτὸ οἷον γεννωμένου ἐκ δυνάμεως ἀφάτου, ὅση ἦν ἐν ἐκείνοις, ἣν οὐκ ἔδει στῆσαι, χωρεῖν δὲ ἀεὶ, ἕως εἰς ἔσχατον μέχρι τοῦ δυνατοῦ τὰ πάντα ἥκει, αἰτίᾳ δυνάμεως ἁπλέτου ἐπὶ πάντα παρ' αὐτῆς πεμπούσης καὶ οὐδὲν περιϊδεῖν ἄμοιρον αὐτῆς δυναμένης. Οὐ γὰρ δὴ ἦν ὃ ἐκώλυεν, ὁποιοῦν ἄμοιρον εἶναι φύσεως ἀγαθοῦ, καθόσον ἕκαστον οἷόν τε ἦν μεταλαμβάνειν.* IV, 8, 6. Vgl. V, 1, 6. V, 4, 1.

[59]) *Τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη καὶ ἐγένετο*

der Sehnsucht, das Eine anzuschauen, erzeugt das *νοῦς* die Ideen. Das Schauen ist es, in dem die Seele ihre Befriedigung findet; alles Handeln sucht den innern Genuss nur auf Umwegen. In der Lust des Schauens bringt die Natur ihre zahlreichen Geschöpfe hervor; das Verlangen nach dem Urbilde entzündet die Liebenden, treibt jedes Wesen, seines Gleichen hervorzubringen. So ist Alles aus der Beschauung geboren und selbst Beschaung (*ἐκ θεωρίας καὶ θεωρία ἐστί*). Alles wirkt Anschauungen (*θεωρήματα*) als Nachahmung der höheren schaffenden Macht, als Ausdruck der Betrachtung, in der es ruht. Jedes Leben, das vegetative, das empfindende, das seelische, das geistige, ist Denken; das erste Denken das erste Leben und das letzte Leben das letzte Denken.[60]) Nur die Innigkeit der Beschauung unterscheidet die verschiedenen Stufen der Wesen. Die Anschauung der Natur ist ganz äusserlich; sie tritt als feste körperliche Gestalt heraus; die der Seele zugleich äusserlich und innerlich, da sie Sinnliches und Geistiges erkennt; die des *νοῦς* aber ist ganz innerlich; das Anschauende und das Angeschaute, Sein und Denken sind hier nicht durch Vereinigung, sondern unmittelbar identisch, sie fallen in Eins zusammen.[61])

Das Eine selbst bleibt beim Schaffen unbewegt. Es tritt nicht aus sich heraus, — denn wenn es das thäte, wäre es nicht mehr die einfache und bestimmungslose Einheit —, sondern in sich selbst ruhend, ohne sein Wissen und Wollen erschafft es Alles, so wie die Sonne ihr Licht, die Blume ihren Duft um sich her verbreitet; und nach seinem Muster erzeugt ebenso jede Natur ruhend und ohne aus sich herauszutreten, was sie erzeugen kann.[62]) Es ist eben das Wesen des Vollkommensten (*ἄριστον*), dass es nach keinem Andern hin thätig ist (*πρὸς ἄλλο ἐνεργεῖ*), da es eben über Allem steht, alles Andre aber nach ihm hin. Wenn

---

πρὸς αὐτὸ βλέπον, καὶ νοῦς οὗτος. Καὶ ἡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ τὸ ὂν ἐποίησεν, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα τὸν νοῦν. V, 2, 1.

[60]) III, 8, bes. 6—7.

[61]) Das. 7.

[62]) *Δεῖ οὖν, ἵνα τι ἄλλο ὑποστῇ, ἡσυχίαν ἄγειν ἐφ' ἑαυτοῦ πανταχοῦ ἐκεῖνο· εἰ δὲ μή, ἢ πρὸ τοῦ κινηθῆναι κινήσεται, καὶ πρὸ τοῦ νοῆσαι νοήσει, ἡ πρώτη ἐνέργεια αὐτοῦ ἀτελὴς ἔσται, ὁρμὴ μόνον οὖσα. Ἐπὶ τί οὖν ὧδε τυχοῦσα τοῦ ἐφορμᾷ, εἰ κατὰ λόγον θησόμεθα τὴν μὲν "π' αὐτο ὑοῖον ῥυεῖσαν ἐνέργειαν, ὡς ἀπὸ ἡλίου.* V, 3, 12. Vgl. V, 5, 5. u. s. w.

jedes Geschaffne seine Vollendung in der Thätigkeit (*ἐνέργεια*) des Strebens zum Guten hat, so ist das Gute seinerseits in ewiger Ruhe der Ursprung der reinen Thätigkeit der Naturen (*ἐνέργειαι κατὰ φύσιν*); der feste Mittelpunkt, der Alles an sich zieht.[63])

Sofern jedes Seiende ein Eins und ein Etwas ist, hat Alles Theil am Einen und trägt sein Bild.[64]) Alle Vollkommenheit eines Wesens beruht darauf, dass es wirklich ein Eins d. h. es selbst ist; die Einheit einer Natur mit sich selbst ist es, die wir Gesundheit und Tugend nennen.[65]) Ja nur durch das Eine in ihm — den Begriff — ist jedes Wesen überhaupt was es ist.[66]) Wie jede Zahl nur durch das Eins eine Zahl ist, so ist jedes Etwas eine Einheit, die auf die Einheit schlechthin zurückweist und deren Abdruck ist.[67]) Wir können ohne das Eine nichts sagen noch denken, denn selbst die Ausdrücke der blossen Vielheit, Menge, Masse u. s. w. fassen das Viele bereits zur Einheit zusammen, und sogar das einfache „dieses" der Hinweisung deutet, indem es ein Eins im Gegensatze des andern heraushebt, auf das letzte Eins hin.[68]) So bedarf Alles seiner, aber nicht umgekehrt.[69]) Da nun Alles in dem ist, von dem es hervorgebracht wird, eben weil es seiner bedarf, so ist Alles in ihm, es selbst aber nicht in dem Andern. Das erscheinende All ist

---

[63]) I, 6, 1.

[64]) I, 6, 2.

[65]) *Ἡ δ' ἀρχαία φύσις καὶ ἡ ὄρεξις τοῦ ἀγαθοῦ, ὅπερ ἐστὶν αὐτοῦ, εἰς ἓν ὄντως ἄγει, καὶ ἐπὶ τοῦτο σπεύδει πᾶσα φύσις ἐφ' ἑαυτὴν. Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ἀγαθὸν τῇ μιᾷ ταύτῃ φύσει, τὸ εἶναι αὐτῆς καὶ εἶναι αὐτήν, τοῦτό δ' ἐστι τὸ εἶναι μίαν. Οὕτω δὲ καὶ τὸ ἀγαθὸν ὀρθῶς εἶναι λέγεται οἰκεῖον· διὸ οὐδὲ ἔξω αὐτὸ ζητεῖν δεῖ. Ποῦ γὰρ ἂν εἴη ἔξω τοῦ ὄντος περιπεπτηκός; ἢ πῶς ἄν τις ἐν τῷ μὴ ὄντι ἐξεύροι αὐτό; ἀλλὰ δῆλον ὅτι ἐν τῷ ὄντι, οὐκ ὂν αὐτὸ μὴ ὄν. Εἰ δὲ ὂν καὶ ἐν τῷ ὄντι ἐκεῖνο, ἐν ἑαυτῷ ἂν εἴη ἑκάστῳ· οὐκ ἀφέστηκεν ἄρα τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἐσμὲν ἐν αὐτῷ, οὐδ' αὖ ἐκεῖνο ἡμῶν· ἓν ἄρα πάντα τα ὄντα.* VI, 5, 1. Vgl. VI, 9, 1. Das Eins ist übrigens in verschiedenen Wesen verschieden, die Seele ist mehr eins als der Körper, der Geist mehr als die Seele u. s. w. Der Grad der Einheit bezeichnet dabei den Grad des *ἀγαθὸν*. VI, 2, 11.

[66]) V, 3, 17. V, 4, 1.

[67]) *Τὸ εἶναι ἴχνος ἑνός;* daher leitet Plotin *εἶναι* von *ἓν* ab. V, 5, 5.

[68]) VI, 6, 12—13. Vgl. 14.

[69]) VI, 9, 6.

in der Seele, die Seele im Geiste, der Geist im Höchsten.[70]) Dies Höchste ist überall und nirgends[71]) und schlechterdings für sich (*εφ' ἑαυτοῦ*).[72]) Wäre es nur überall, so wäre es selbst Alles; aber da es zugleich nirgends ist, so schafft und erfüllt es Alles, aber ist von allem Geschaffenen verschieden.[73])

II. Der Geist.

1. *Begriff des νοῦς.*

Aus der reinen Einheit geht zunächst der Geist des Universums hervor, dem alle einzelnen Geister entspringen. Er ist das Höchste des Seienden, weil er dem Einen zunächststehend nur seiner bedarf und es unvermittelt in ungetrennter Vereinigung erschaut.[1]) Das erste Sein (*οὐσία*) und die erste Thätigkeit (*ἐνέργεια*) lebt er in ruhender That (*ἐνέργεια ἑστῶσα*), in sichruhend, aber um jenes sich bewegend (*ἐνεργῶν*).[2])

Man darf die göttliche Vernunft nicht mit der menschlichen verwechseln, die einem äussern Sein gegenübersteht. Es ist von keiner Vernunft die Rede, die durch Berechnungen und Schlüsse zur Wahrheit gelangt, sondern von der, die Alles hat und Alles ist und ewig bei sich selbst bleibt.[3]) Sie kennt weder Vergangenheit noch Zukunft; nur als stetige und in jedem Augenblick gleich vollkommene Wirklichkeit kann sie gedacht werden. Jeder Gedanke in ihr ist zugleich Denken und Sein (*νοῦς καὶ ὄν*), und alle zusammen das gesammte Denken und das gesammte Sein (*πᾶς νοῦς καὶ πᾶν ὄν*).[4]) Das Anschauende und das Angeschaute fallen schlechterdings zusammen; wenn Ein Theil nur anschaute und der andere nur angeschaut würde, so wäre die Anschauung nur ein Bild der Wahrheit und nicht die Wahrheit

---

70) V, 5, 9.
71) Das.
72) VI, 7, 40.
73) III, 9, 3.

1) V, 1, 6.
2) II, 9, 1. I, 8, 2.
3) I, 8, 2.
4) V, 9, 4.

selbst. Mithin ist das Gedachte zugleich das Denkende; die Vernunft ist selbst, was sie erblickt. Denken, Gedanke und Sein sind Eins. Der Gedanke denkt sich selbst und das Denken hat den Gedanken ohne Vermittelung.[5])

In dieser vollendeten Einheit mit sich selbst geniesst nun der Geist einer weit höheren Selbsterkenntniss als die Seele. Denn diese ist nicht was sie denkt, während bei ihm das Eine in dem Anderen völlig aufgeht.[6])

Die Ideen in der Vernunft.

Sofern jeder Gedanke im *νοῦς* zugleich eine ewige Form des Seins darstellt, sind alle seine Gedanken Ideen. Wie die Wissenschaften in der Seele, wie in der Kraft des Samens alle verschiedenen Theile des Wesens, so sind die Ideen in ihm, zugleich und doch geschieden; er umfasst sie wie die Gattung die Arten, wie das Ganze die Theile.[7]) Jede einzelne von ihnen ist *νοῦς* und der ganze *νοῦς* nichts Anderes als ihre Gesammtheit.[8]) Das ist das *αὐτόζωον* Platos. Da das Weltall ein Lebendiges ist und sein Dasein vom *νοῦς* empfängt, so muss in diesem das Urbild des Ganzen vorhanden sein, und dieses *κόσμος νοητὸς* ist er selbst.[9])

Die Ideen sind die Entfaltung der höchsten Einheit. Das Eine ist blosse Kraft; das *νοῦς* ist das Bewusstsein dieser Kraft von sich selbst, wodurch sie den Inbegriff dessen erschaut, was in ihr liegt.[10]) Die Ideen sind die *ἐνέργεια* des Einen, die von ihm ausströmen wie das Licht von der Sonne.[11])

Die Geburt der idealen Welt aus ihrem Urquell wird in mannigfachen Wendungen dargestellt.

Wie die Fülle der sinnlichen Welt aus der Einbildung des

---

[5]) *Τὰ γὰρ ὄντα ὁρῶν ἑαυτὸν ἑώρα καὶ ὁρῶν ἐνεργείᾳ ἦν καὶ ἡ ἐνέργεια αὐτός. Νοῦς γὰρ καὶ νόησις ἕν, καὶ ὅλος ὅλῳ, οὐ μέρει ἄλλο μέρος.* V, 3, 5.

[6]) Das. und 6.

[7]) V, 9, 6.

[8]) Das. 8.

[9]) Das. 9.

[10]) V, 1, 7.

[11]) V, 3, 12.

Gedankens in die Materie hervorgeht, so beruht auch die der höheren auf der Gestaltung eines Stoffes zur Form. Eine ὕλη νοητὴ wird durch die absolute ἐνέργεια zur ἐνέργεια entwickelt. Zwar scheint das gestaltlose Etwas, das wir dem Wechsel der Formen zu Grunde legen, dem Begriff eines geistigen Reiches zu widersprechen, das weder Unbestimmtheit noch Wechsel kennt. Aber wenn die Ideen eine Vielheit sind, so müssen sie doch ein Gemeinsames haben, und da die Form das Trennende ist, so kann dies Gemeinsame nur das Geformte sein. Die geistige ὕλη ist die Einheit, aus der die Ideen als ihre Gestaltungen gebildet sind; nimmt man die Gestaltung hinweg, so bleibt dem Gedanken das Gestalt- und Bestimmungslose. Nun ist freilich diese Trennung bloss für den Gedanken; in Wirklichkeit ist der Stoff dort nie von der Form getrennt; jene ὕλη wird nicht Vieles, sondern ist Alles.[12]) Thatsächlich ist Alles dort εἶδος und ganz das, was es ist; es ist Alles ἐνεργείᾳ und ἐνέργεια.[13])

Die Vereinigung von ἐνέργεια und δύναμις wird auch als Vereinigung von Einheit und Zweiheit ausgesprochen. Indem das Eine sich mit der unbestimmten Zweiheit (ἀόριστος δυὰς) verbindet und deren Unendlichkeit begrenzt, entstehen die Ideen als Zahlen;[14]) denn als bestimmte Einheit ist die Idee nicht reine Einheit mehr, sondern zusammengesetzt aus Einheit und Vielheit: somit ist sowohl jede einzelne von ihnen Zahl als alle zusam-

---

[12]) *Εἰ οὖν πολλὰ τά εἴδη, κοινὸν μέν τι ἐν αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι, καὶ δή καὶ ἴδιον, ᾧ διαφέρει ἄλλο ἄλλου. Τοῦτο δὲ τὸ ἴδιον καὶ ἡ διαφορὰ ἡ χωρίζουσα ἡ οἰκεία ἐστὶ μορφή· εἰ δὲ μορφή, ἔστι καὶ τὸ μορφούμενον, περὶ ὃ ἡ διαφορὰ. Ἔστιν ἄρα καὶ ὕλη ἡ τὴν μορφὴν δεχομένη καὶ ἀεί τὸ ὑποκείμενον... Τὸ γὰρ ἕν τοῦτο τὸ ποικίλον, νόησον ποικίλον καὶ πολύμορφον· οὐκοῦν ἄμορφον αὐτὸ πρὸ τοῦ ποικίλου. Εἰ γὰρ τῷ νῷ ὀφέλοις τὴν ποικιλίαν καὶ τὰς μορφὰς καὶ τοὺς λόγους καὶ τὰ νοήματα, τὸ πρὸ τούτων ἄμορφον καὶ ἀόριστον καὶ τούτων οὐδὲν τῶν ἐπ' αὐτῷ καὶ ἐν αὐτῷ.* II, 4, 4. *Πρῶτον μὲν οὖν λεκτέον, ὡς οὐ πανταχοῦ τὸ ἀόριστον ἀτιμαστέον, οὐδὲ ὃ ἂν ἄμορφον ᾖ τῇ αὐτοῦ ἐπινοίᾳ, εἰ μέλλει παρέχειν αὐτὸ τοῖς πρὸ αὐτοῦ καὶ τοῖς ἀρίστοις.. Ἡ δὲ τῶν γιγνομένων ὕλη ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο εἶδος ἴσχει, τῶν δὲ ἀϊδίων ἡ αὐτὴ ταὐτὸν ἀεί.* Das. 3. Vergl. III, 4, 1.

[13]) *Πάντα οὖν τὰ πρῶτα ἐνεργείᾳ· ἔχει γὰρ ὅ δεῖ ἔχειν καὶ παρ' αὐτῶν καὶ ἀεί. Καὶ ἐνεργείᾳ ἄρα καὶ ἐνέργεια τὰ πάντα καὶ ζωαὶ τὰ πάντα.* II, 5, 3.

[14]) V, 4, 2. Die δυὰς ist dabei das *ὑποκείμενον*. V, 1, 5.

men.[15]) Die Vielheit ist kein Uebel, sofern sie eins geworden ist, doch steht sie allerdings tiefer als das Eine, in dem sie ruht und von dem sie das höhere Princip (*τὸ σεμνὸν*) empfängt.[16]) Die ewigen Zahlen sind ganz Gedanke und Vernunft; die idealen Einheiten (*ἐνάδες*) sind die Dinge selbst und die Urbilder unserer Zahlen, die nur die Dinge zählen, der *ἀριθμὸς οὐσιώδης* im Gegensatze des *ἀριθμὸς μοναδικός*.[17]) Den letztern nennen wir unbegrenzt, sofern man zu jeder Zahl hinzuthun und von ihr hinwegnehmen kann; der erstere dagegen ist ewig bestimmt und nicht nur äusserlich begrenzt, sondern seinem Wesen nach Mas und Schönheit.[18])

Lebendiger werden die Bestimmungen, wo das Verhältniss von Sein und Denken genauer erörtert wird.

Das Sein ist der Sache nach das Erste. Indem es sich denken lässt (*τῷ νοεῖσθαι*), giebt es dem *νοῦς* Denken und Sein.[19]) Denn wäre der Gedanke später als das Denken, so wäre er ein blosser Schatten der Wahrheit, nicht sie selbst. Mithin ist er das Frühere und seine Bewegung und *ἐνέργεια* ist der *νοῦς*, nur dass Alles in untrennbarer Einheit zu begreifen ist;[20]) der Ge-

---

[15]) *Οὐδὲ γὰρ ἰδέα ἕν, ἀλλ' ἀριθμοὶ μᾶλλον καὶ ἑκάστη καὶ ἡ συμπᾶσα, καὶ οὕτως ἕν, ὥσπερ ἂν ᾖ ὁ κόσμος ἕν.* VI, 9, 2. III, 8, 8. Vgl. V, 5, 5. Jede *οὐσία* ist Zahl; mithin z. B. die Seele sowohl als der Körper als *οὐσίαι* Zahlen. V, 1, 5. VI, 6, 16.

[16]) VI, 6, 3.

[17]) *Ὁ ἐκεῖ λεγόμενος ἀριθμὸς καὶ δυὰς λόγος καὶ νοῦς.* V, 1, 5. VI, 6, 9.

[18]) VI, 6, 18. Die Lehre von den Ideen als Zahlen bildet den Hauptinhalt der ganzen sechsten Enneade des sechsten Buchs, vielleicht des Schwersten, was Plotin geschrieben.

[19]) V, 2, 4.

[20]) *Εἰ μὲν οὖν προεπενοεῖτο ὁ νοῦς πρότερος τοῦ ὄντος, ἔδει τὸν νοῦν λέγειν ἐνεργήσαντα καὶ νοήσαντα ἀποτελέσαι καὶ γεννῆσαι τὰ ὄντα. Ἐπεὶ δὲ τὸ ὂν τοῦ νοῦ προεπινοεῖν ἀνάγκη, ἐγκεῖσθαι δεῖ τίθεσθαι ἐν τῷ νοοῦντι τὰ ὄντα, τὴν δὲ ἐνέργειαν καὶ τὴν νόησιν ἐπὶ τοῖς οὐσιν, οἷον ἐπὶ πῦρ ἤδη τὴν τοῦ πυρὸς ἐνέργειαν, ἵν' ἕν τινα τὸν νοῦν ἐφ' ἑαυτοῖς ἔχῃ ἐνέργειαν αὐτῶν. Ἔστι δὲ καὶ τὸ ὂν ἐνέργεια, μία οὖν ἄμφοῖν ἐνέργεια· μᾶλλον δὲ τὰ ἄμφω ἕν. Μία μὲν οὖν φύσις τό τε ὂν ὅ τε νοῦς, διὸ καὶ τὰ ὄντα καὶ ἡ τοῦ ὄντος ἐνέργεια, καὶ ὁ νοῦς ὁ τοιοῦτος καὶ αἱ οὕτω νοήσεις τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφὴ τοῦ ὄντος καὶ ἡ ἐνέργεια.* V, 9, 8; 7. Vgl. VI, 6, 6. Es steht also mit den bestimmten Aeusserungen Plotins in Widerspruch, wenn Zeller meint, dass in der Darstellung der Ideen das Denken vorwiege und das Sein nur als dessen Absetzung erscheine.

sein; aus einer Ahnung (*φαντασία*) des Guten wird es geboren.[31]) Es ist eine Bewegung, die an dem Einen den unbeweglichen Zielpunkt hat, den sie kreisend zu erreichen strebt.[32])

So gehen die Ideen aus einem lebendigen Triebe, als wirkliche Denkacte, *ἐνέργειαι* der Vernunft hervor.[33]) Das Denken — in seiner Abstraction — ist jene unbestimmte *δύναμις*, die durch die erste *ἐνέργεια* zur *ἐνέργεια* geführt wird.[34]) Mit dem Einen erzeugt die Vernunft alle *θεοὶ νοητοί*.[35])

Der Geist als solcher bedarf nothwendig einer gewissen Vielheit, denn alles Anschauen setzt eine Theilung voraus.[36]) In dem Schauen nach dem Guten empfängt er die Kraft zu erzeugen; da er aber deren Unendlichkeit nicht festhalten kann, zerlegt er sie, um sie tragen zu können.[37]) Das Eine wird ihm zum Vielen. Er erblickt nicht das Eine, oder wenn er es erblickt, erblickt er es nicht als solches; sonst würde er nie zum eigentlichen Denken gelangen. Mit dem Einen anfangend bleibt er nicht bei dem Anfange, sondern wird unvermerkt Vieles und entwickelt sich selbst, da er Alles haben will, und wird gleichsam zum Kreise; und so geht aus dem Ersten das Zweite, aus dem Höheren das Niedere hervor.[38]) Indem er das Einfache zu

---

[31]) *Τὸ γὰρ νοεῖν οἱ πρῶτον, οὔτε τῷ εἶναι οὔτε τῷ τίμιον εἶναι· ἀλλὰ δεύτερον καὶ γενόμενον, ἐπειδὴ ὑπέστη τὸ ἀγαθὸν καὶ γενόμενον ἐκίνησε πρὸς αὐτό. Τὸ δὲ ἐκινήθη τε καὶ εἶδε, καὶ τοῦτ' ἐστι νοεῖν, κίνησις πρὸς ἀγαθὸν, ἐφιέμενον ἐκείνου. Ἡ γὰρ ἔφεσις τὴν νοήσιν ἐγέννησε καὶ συνυπέστησεν αὐτῇ. Ἔφεσις γὰρ ὄψεως ὅρασις. Οὐδὲν οὖν δεῖ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν νοεῖν, οὐ γάρ ἐστιν ἄλλο αὐτοῦ τὸ ἀγαθόν.* V, 6, 5.

[32]) *Παντὶ τῷ κινουμένῳ δεῖ τι εἶναι, πρὸς ὃ κινεῖται· μὴ ὄντος δὲ ἐκείνου μηδενὸς μή τιθώμεδα αὐτὸ κινεῖσδαι· ἀλλ' εἴτι μετ αὐτὸ γίγνεται, ἐπιστραφέντος ἀεὶ ἐκείνου πρὸς αὐτὸ ἀναγκαῖόν ἐστι γεγονέναι.* V, 1, 6.

[33]) V, 3, 10.

[34]) VI, 7, 40. Vgl. V, 6, 2.

[35]) V, 1, 7.

[36]) *Δεῖ τοίνυν πλείω ἑνὸς εἶναι, ἵν' ὅρασις ᾖ.. Εἰθ' ὅταν λέγῃ, εἰμὶ τόδε, τὸ τόδε εἰ μὲν ἕτερόν τι αὐτοῦ ἐρεῖ, ψεύσεται· εἰ δὲ συμβεβηκὸς αὐτῷ, πολλὰ ἐρεῖ, ἢ τοῦτο ἐρεῖ, εἰμὶ εἰμὶ, ἢ ἐγὼ ἐγώ. Τί οὖν; ἢ δύο μόνα εἴη καὶ λέγοι, ἐγὼ καὶ τοῦτο, ἢ ἀνάγκη πολλὰ δὴ εἶναι· καὶ γὰρ ὡς ἕτερα καὶ ὅπη ἕτερα· καὶ ἀριθμὸς ἤδη καὶ πολλὰ ἄλλα.* V, 3. 10.

[37]) *Ἀλλ' ἐξ ἑνὸς αὐτοῦ πολλὰ τούτῳ· ἣν γὰρ ἐκομίζετο δύναμιν ἀδυνατῶν ἔχειν συνέδρανε, καὶ πολλὰ ἐποίησε τὴν μίαν, ἵν' οὕτω δύναιτο κάτα μέρος φέρειν.* VI, 7, 15.

[38]) *Πῶς αὖ τὰ πολλὰ τοῦτο τὸ ἕν; ἢ ὅτι οὐχ ἕν θεωρεῖ. Ἐπεὶ καὶ ὅταν τὸ ἕν θεωρῇ, οὐχ ἁς ἕν. Εἰ δὲ μὴ, οὐ γίγνεται νοῦς, ἀλλ' ἀρξά-*

ergreifen sucht, verlässt er es; er erfasst immer ein Anderes und wird dadurch erfüllt. In seinem ersten Streben ist er noch nicht Geist, sondern ein Sehen, das noch nicht sieht, und in seinem unbestimmten Verlangen nur ein Traumbild des zu Erblickenden in sich trägt; in seiner Erfüllung dagegen, wo die Einheit sich in die Vielheit aufgelöst hat, ist er sehendes und bewusstes Sehen geworden, und nur, wo er besitzt und als Geist besitzt, ist er wirklich Geist, während er vorhin nur Sehnsucht und Schauen ohne Gegenstand war.[39]) Indem er das Höhere denkt, denkt er sich selbst, und umgekehrt.[40])

Durch das Denken also entwickelt sich aus dem Einen die Unendlichkeit. Die gesammte Möglichkeit der Dinge, die in ihm verborgen liegt, wird in den Ideen zur Wirklichkeit. Das Eine ist nur Eins, das Sein aber Alles.[41])

Dieses Reich der Ideen nun ist das wahrhafte und eigentliche All, zu dem sich das sichtbare als blosses Abbild verhält. Während jenes in keinem Andern ist, ist dieses in ihm, denn das Sein ist nicht im Nichtsein, wohl aber umgekehrt.[42]) So mächtig ist jene Welt, dass sie Alles nach sich zieht (*θέλγει*), denn Alles strebt nach dem Sein.[43]) Das wahre All ist die absolute Kraft, von der die schaffende und zerstörende Gewalt der

---

μενος ὡς ἕν, οὐχ ὡς ἤρξατο ἔμεινεν ἀλλ' ἔλαθεν ἑαυτὸν πολὺς γενόμενος, οἷον βεβαρημένος, καὶ ἐξείλιξεν αὐτὸν, πάντα ἔχειν ἐθέλων, ὡς βέλτιον αὐτῷ μὴ ἐθελῆσαι τοῦτο. Δεύτερον γὰρ ἐγένετο· οἷον γὰρ κύκλος ἐξελίξας αὐτὸν γέγονε, καὶ σχῆμα καὶ ἐπίπεδον καὶ περιφέρεια καὶ κέντρον καὶ γραμμαὶ· καὶ τὰ μὲν ἄνω τὰ δὲ κάτω· βελτίω μὲν ὅθεν, χείρω δὲ εἰς ὃ. III, 8, 7. VI, 7, 16.

[39]) *Διὸ καὶ ὁ νοῦς οὗτος ὁ πολὺς, ὅταν τὸ ἐπέκεινα ἐθέλῃ νοεῖν. Εἰ μὲν οὖν αὐτὸ ἐκεῖνο, ἀλλ' ἐπιβάλλειν θέλων ὡς ἁπλῷ ἕξεισιν, ἄλλο ἀεὶ λαμβάνει ἐν αὐτῷ πληθυνόμενον. Ὥστε ὥρμησε μὲν ἐπ' αὐτῷ, οὐχ ὡς νοῦς, ἀλλ' ὡς ὄψις οἴπω ἰδοῦσα. Ἐξῆλθε δέ ἔχουσα, ὅπερ αὐτὴ ἐπλήθυνεν· ὥστε ἄλλου μὲν ἐπεθύμησεν ἀορίστως, ἔχουσα ἐπ' αὐτῇ φάντασμά τι· ἐξῆλθε δὲ ἄλλο λαβοῦσα ἐν αὐτῇ αὐτὸ πολὺ ποιήσασα. Καὶ γὰρ αὖ ἔχει τύπον τοῦ ὁράματος, ᾗ οὐ παρεδέξατο ἐν αὐτῇ γενέσθαι· οὗτος δὲ πολὺς ἐξ ἑνὸς ἐγένετο, καὶ αὐτὸς ὡς γνοὺς εἶδεν αὐτὸ, καὶ τότε ἐγένετο ἰδοῦσα ὄψις. Τοῦτο δὲ ἤδη νοῦς, ὅτι ἔχει καὶ ὡς νοῦς ἔχει· πρὸ δὲ τούτου ἔφεσις μόνον καὶ ἀτύπωτος ὄψις.* V, 3. 11.

[40]) VI, 9, 2. V, 3, 7.

[41]) VI, 9. 2.

[42]) VI, 4, 2.

[43]) VI, 8, 18.

Elemente nur eine ferne Ahnung giebt.[44]) Es hat keine bestimmte Grösse und Macht, wie ein Stein, sondern seine Macht ist schrankenlos und erfüllt die gesammte niedere Natur, die an ihm hängt.[45])

Als das Reich des reinen Seins und des reinen Denkens ist die Welt der Ideen die höchste Wahrheit und Schönheit, im Gegensatze des Einen oder des Guten, das über dem Sein und dem Denken steht. Das unwahre Sein bedarf der Schönheit von aussen her, um durch deren Mittheilung schön zu werden, das Sein und die Schönheit aber sind dasselbe. Wie wäre Eins ohne das Andere? Das Sein ist an sich reizend, weil mit dem Schönen eins, und das Schöne Bedürfniss, weil mit dem Sein.[46]) Die Schönheit der Ideen aber empfängt die Erhabenheit durch den Gedanken.[47]) Der göttliche *νοῦς* ist die Schönheit selbst, denn er steht in der Mitte zwischen dem Höchsten, das über der Schönheit ist, und der Weltseele, die das Reich der Dinge als Bild des Schönen hervorbringt.[48])

Der Begriff, der das ideale Sein ein für allemal begleitet, ist der der Ewigkeit.[49]) Sie ist in, aus und mit der Natur des Gedankens (*φύσις νοητή*); das Leben des Gedankens in dem Einen. Was weder war noch sein wird, sondern nur ist, das ist das Ewige; wahrhaft sein heisst niemals nicht oder anders sein, es heisst in vollendeter Selbstgleichheit und Unterschiedslosigkeit (*ὡσαύτως, ἀδιαφόρως*) ruhen, während auch das höchste Zeitliche eines Vorher und Nachher bedarf. Diese Gleich-

---

[44]) V, 8, 9.

[45]) VI, 5, 11.

[46]) *Ἡ δὲ δύναμις ἡ ἐκεῖ μόνον τὸ εἶναι ἔχει, καὶ μόνον τὸ καλὸν εἶναι. Ποῦ γὰρ ἂν εἴη τὸ καλὸν ἀποστερηθὲν τοῦ εἶναι; ποῦ δ' ἂν ἡ οὐσία τοῦ καλοῦ εἶναι ἐστερημένη; ἐν τῷ γὰρ ἀπολειφθῆναι τοῦ καλοῦ ἐλλείπει καὶ τῇ οὐσίᾳ. Διὸ καὶ τὸ εἶναι ποθεινόν ἐστιν, ὅτι τάυτὸ τῷ καλῷ, καὶ τὸ καλὸν ἐράσμιον, ὅτι τὸ εἶναι. Πότερον δὲ ποτέρου αἴτιον, τί χρὴ ζητεῖν, οὔσης τῆς φύσεως μιᾶς; ἥδε μὲν γὰρ ἡ ψευδὴς οὐσία δεῖται ἐπακτοῦ εἰδώλου καλοῦ, ἵνα καὶ καλὸν φαίνηται καὶ ὅλως ᾖ· καὶ κατὰ τοσοῦτόν ἐστιν, καθόσον μετείληφε κάλλους, τοῦ κατὰ τὸ εἶδος. καὶ λαβοῦσα ὅσῳ ἂν λάβῃ μᾶλλον τελειοτέρα.* V, 8, 9.

[47]) *Ἡ δὲ πάντων φρόνησις καὶ ὁ πᾶς νοῦς ἐπιὼν καὶ συνὼν καὶ ὁμοῦ ὢν ἀγαθώτερον αὐτὸ ἐπιχρώσας καὶ συγκερασάμενος φρόνησιν σεμνότερον αὐτοῦ τὸ κάλλος παρέχεται.* VI, 6, 28.

[48]) V, 8, 12—13.

[49]) Entwickelt in III, 7, bes. 2—5, Vgl. V, 1, 4.

heit mit sich selbst, diese stete Gegenwart, diese Einheit und Untrennbarkeit ist das Wesen des *αἰών*, und darum ist sein Begriff identisch mit dem des Göttlichen.[50])

Denn die Ideen bilden ein so nothwendiges Ganzes, dass jede Veränderung oder Zerreissung undenkbar ist. Das Höhere und das Niedere ist unauflöslich verknüpft; die vielen Gedanken sind Einer und wiederum durch das Unendliche in ihnen viele und Beides zugleich; jedes Glied bezieht sich auf das Ganze und umgekehrt.[51]) Alle Ideen sind Eine und Eine alle, und doch sind sie vollkommen gesondert.[52]) Wie jeder Begriff, obwohl einfach, doch zugleich eine Vielheit in sich schliesst, so der *νοῦς*; aber Alles ist dabei Eins und ungeschieden, und das ist die Liebe im All (*φιλία ἐν τῷ παντί*).[53]) Wäre jene Welt nicht unendlich mehr Eins als diese, so wären nur zwei sinnliche Welten da.[54]) Aber jene erste scheidet sich nicht von sich selbst, noch wird sie schwach durch Theilung, sondern als der Inbegriff alles Lebens und Denkens steht sie in ewiger Vollendung da. Was sollte ihr der Wechsel, da sie nichts braucht? Befriedigt mit dem, was sie ist, ruht sie in vollkommener Seligkeit in sich selbst und schafft ohne zu handeln.[55]) Sie verhält sich zur Sinnenwelt als eine einfache Einheit, die in dieser in Vielheit und Gegensätze auseinandertritt.[56]) Die Einheit ist nicht aus der Vielheit entstanden noch kann sie sich in diese verlieren, wohl aber hält sie ihrerseits die Vielheit zusammen, und wenn man sie hinwegnähme, würde diese zu Grunde gehen.[57])

Da das Sein ewig bleibt wie es ist, da es untheilbar ist und nie aus sich heraustreten kann, so kann es nur participirt werden (*μετέχεσθαι*), und zwar stets ganz; dies folgt mit Nothwendigkeit aus seinem Begriff.[58]) Als unräumlich und unzeitlich ist es immer und überall gegenwärtig; aber es geht in den Stoff ein,

---

[50]) III, 7, 4.
[51]) VI, 5, 4; 6.
[52]) V, 8, 9.
[53]) VI, 7, 14.
[54]) VI, 5, 10.
[55]) III, 2, 1.
[56]) Das. 2.
[57]) VI, 5, 9.
[58]) VI, 5, 2—8.

ohne ihm anzugehören, es bleibt ein χωριστὸν, denn wenn es zur blossen Form dieses Stoffes würde, so wäre es nicht mehr das Ganze. Es geht nicht wirklich in den Stoff über, sondern der Stoff strebt nur zu ihm empor (ἐφίεται).[59]) Es ist da und ist nicht da; das sinnliche All kann es nicht umfassen noch durchdringen, sondern wird von ihm umfasst und findet in ihm die Ruhe, dass es nicht weiter strebt, sondern sich im Kreise bewegt. Wäre das Sein im Raume, so würden die Dinge dahin zu dringen suchen.[60]) Die Ideen und die Materie sind nicht räumlich getrennt, sondern die letztere fasst gleichsam von allen Seiten nach jenen (ἐφάπτεται) und empfängt in jedem Theile von ihnen, was er fähig ist zu empfangen, während die Idee in sich selbst ruht. In allen Feuern ist Eine Idee des Feuers, da es lächerlich wäre für jedes eine besondere anzunehmen, und diese wird nicht getheilt, sondern bleibt stets wie sie ist und giebt der ὕλη nichts von ihrem Wesen.[61]) Als Ganzes ist die höhere Welt überall gegenwärtig und zwar als Ein Leben (μία ζωή), aber sie erscheint nicht überall ganz wegen der Ohnmacht des Stoffes, sowie die Idee des Dreiecks überall gegenwärtig ist, aber nicht das wirkliche.[62]) Wie das Licht von den verschiedenen Körpern verschieden aufgenommen wird, so richtet sich das Hervortreten der Ideen nach der Tauglichkeit des Empfangenden.[63]) Das Höhere bleibt in sich, das Niedere hängt an ihm und findet es durch die Sehnsucht, — durch jenen eingebornen ἔρως θυραυλῶν aller Wesen, der ewig nach dem Schönen strebt.[64])

Aber es bedarf eines nähern Eingehens auf die innern Verhältnisse der Vernunftwelt, um das Wesen der Ideen vollständig zu bestimmen.

Die Ideen sind entweder Gattungs- oder Artbegriffe, γένη oder εἴδη.[65])

Hiermit sind zunächst die beiden letzten Begriffe, das Eine

---

[59]) V, 4, 3.

[60]) VI, 4, 2.

[61]) VI, 5, 8.

[62]) VI, 5, 11—12.

[63]) VI, 4, 11.

[64]) VI, 5, 10. Alles wird von jener göttlichen Welt erleuchtet, Alles schaut sie vollkommener oder unvollkommener an; V, 8, 10.

[65]) Die eingehendste Darstellung der Ideenlehre ist in VI, 1—3.

und die Materie, von den Ideen ausgeschlossen, obwohl sie deren Princip und deren Grundlage sind. Denn beide sind allem Seienden gemeinsam, folglich keine εἴδη, aber ebensowenig Gattungsbegriffe, da sie keine Unterschiede haben. Macht man das Eins zur Gattung, so hebt man es auf. Jede besondere Einheit (ἕν τι) ist schon eine Vielheit; wenn man aber einen Gattungsbegriff von etwas aussagt, so kann man nicht zugleich dessen Gegentheil davon aussagen. Das Gemeinsame ist also keineswegs immer ein Gattungsbegriff. Das ἕν ist kein γένος, sondern eine ἀρχή, wie die numerische Einheit das Princip der Zahlen, der Punkt das Princip der Linien und Flächen ist.[66])

Die Gattungsbegriffe beschränkt Plotin auf die fünf des platonischen Sophisten: Sein, Identität und Differenz, Ruhe und Bewegung (ὄν, ταυτότης, ἑτερότης, στάσις, κίνησις).[67])

Diese Begriffe sind die höchsten nach dem Eins und befassen alle Ideen unter sich, weil sie das Wesen des νοῦς ausmachen. Der νοῦς ist vor Allem das reine Sein. Aber er ist als νοῦς nicht ein einfaches Etwas, denn ohne Bewegung und Unterscheidung wäre kein Denken möglich; wenn er bloss ruhte, so dächte er nicht und wäre nicht; nur sofern er lebendige Thätigkeit ist und gleichsam in sich selbst umherschweift, entsteht die Allheit der Ideen. Sofern er sich jedoch allein zu sich selbst bewegt, bleibt er zugleich stets derselbe und die Bewegung ist ewige Ruhe.[68]) Das reine Denken ist Ineinsetzung des Gedachten und des Denkenden; darin liegt Identität und Differenz, denn beides ist dasselbe, aber es wird zugleich unterschieden; und ebenso Ruhe und Bewegung, denn das Denken ist thätig und tritt doch nicht aus sich heraus. Erst die Andersheit sondert ein νοοῦν und νοούμενον; ohne sie wäre nur ein schweigendes Eins[69]);

---

[66]) Ueber die ὕλη VI, 3, 3. Ueber das Eins VI, 2, 9—10. Auch das ἀγαθόν ist kein Gattungsbegriff, das. 17.

[67]) VI, 2, 8.

[68]) Ἀλλὰ δύο ὄντα τοῦτο τὸ ἓν ὁμοῦ νοῦς καὶ ὂν καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον· ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν, τὸ δὲ ὂν κατὰ τὸ νοούμενον· οὐ γὰρ ἂν γένοιτο τὸ νοεῖν ἑτερότητος μὴ οὔσης καὶ ταυτότητος δέ. Γίγνεται οὖν τὰ πρῶτα νοῦς, ὄν, ἑτερότης, ταυτότης. Δεῖ δὲ καὶ κίνησιν λαβεῖν καὶ στάσιν καὶ κίνησιν μὲν, εἰ νοεῖ, στάσιν δὲ, ἵνα τὸ αὐτό. τὴν δὲ ἑτερότητα, ᾗ τὸ νοεῖν καὶ νοούμενον· ἢ ἂν ἀφέλῃς τὴν ἑτερότητα ἓν φανόμενον σιωπήσεται. Δεῖ δὲ καὶ τοῖς ποιήσεσιν ἑτέρους πρὸς ἄλληλα εἶναι· ταὐτὸν δὲ,

sie ist die erste Bewegung.[70]) Es fallen also *στάσις* und *ταυτότης*, *κίνησις* und *ἑτερότης* zusammen, und nicht nur diese, sondern auch die Gegensätze selbst. Das *ὄν* als *ἐνεργείᾳ ὄν* ist zugleich das Gesehene und das Sehende, das Ruhende und das Bewegte, Identität und Differenz.[71]) Also alle fünf Begriffe sind in höchster Einheit und gehen gleich umfassend auf Alles hinab; denn Alles — ausser dem *ἕν* und der *ὕλη* — ist, und alles Seiende ist mit Identität und Unterschied, mit Ruhe und Bewegung behaftet. Auch sind sie vollkommen ebenbürtig; man darf weder die Gegensätze über das Sein setzen, denn sie sind nicht vor ihm, noch das Sein über sie, denn man kann zwar das Sein von ihnen aussagen, sofern sie sind, aber nicht als Gattung, sofern sie kein bestimmtes Sein (kein *ὄν τι*) sind; ein jeder von ihnen ist so allgemein wie die übrigen.[72])

Der *νοῦς* aber ist über allen fünf Gattungen; sie bilden die Elemente, aus denen er zusammengesetzt ist; er ist der Einheitsbegriff, der sie umschliesst.[73])

Aus dem Ineinanderwirken seiner Bestimmungen entspringen nun die Artbegriffe, die *εἴδη*, die *ὄντα*. Indem die Bewegung entwickelt und zugleich die Ruhe bindet, indem die Differenz einschneidet und die Identität zusammenhält, entfaltet sich die Vielheit, ja die Unendlichkeit der Formen des Seins und das Denken wird zum Inbegriff alles Lebens, dem *ζῶον παντελές*.[74]) Der *νοῦς* ist ganz Identität und ganz Differenz, und darum muss er alle Differenzen erschöpfen und jede mögliche Verschiedenheit ausprägen; in unendlicher Bewegung erschafft er die unendlichen Formen des Seins.[75])

ἐπεὶ ἓν ἑαυτῷ καὶ κοινὸν δέ τι ἓν πᾶσι, καὶ ἡ διαφορὰ ἑτερότης. Ταῦτα δὲ πλείω γενόμενα ἀριθμὸν καὶ τὸ ποσὸν ποιεῖ· καὶ τὸ ποιὸν δὲ, ἡ ἑκάστου τούτων ἰδιότης, ἐξ ὧν ἀρχῶν τἄλλα. V, 1, 4. Vgl. VI, 7, 39. III, 9, 3.

[70]) II, 4, 5.

[71]) VI, 2, 8.

[72]) Das. 1.

[73]) *Ὁ δὲ νοῦς, ὂν νοοῦν καὶ συνθετὸν ἐκ πάντων, οὐχ ἕν τι τῶν γενῶν· καὶ ἔστιν ὁ ἀληθινὸς νοῦς ὂν μετὰ πάντων· καὶ ἤδη πάντα τὰ ὄντα: τὸ δὲ ὂν μόνον ψιλὸν εἰς γένος λαμβανόμενον στοιχεῖον αὐτοῦ.* VI, 2, 18; 19.

[74]) Das. 21.

[75]) *Δεῖ δὲ πάντα ζῆν καὶ παντάχοθεν καὶ οὐδὲν μὴ ζῆν. Ἐπὶ πάντα οὖν κινεῖσθαι δεῖ, μᾶλλον δὲ κεκινῆσθαι. . Γενόμενον δὴ ἐκ*

Die *εἴδη* sind die Ideen im eigentlichen Sinne, die Urbilder bestimmter Wesen. Jedes *εἶδος* ist bei Plotin wie bei Aristoteles eine individuelle Wesenheit, *οὐσία.*[76]) Und da sich die fünf allgemeinen Begriffe unmittelbar in die bestimmte Existenz, den Geist, auflösen, und es ausdrücklich bemerkt wird, dass sie nirgends als Wirklichkeiten zu finden seien[77]), so geht Alles im Reiche des reinen Gedankens auf den Begriff der *οὐσίαι* zurück. Die *γένη* bilden zusammen, indem sie das Wesen des *νοῦς* aussprechen, den Begriff der *οὐσία* überhaupt, der Idee schlechthin[78]); durch die *εἴδη* wird dieser Begriff entfaltet.

Die Reihe der Ideen ist mithin ein einfacher Abdruck der Ordnung des Systems, mit Ausschluss des Einen und der Materie.

Sie gliedern sich unter drei grosse Einheiten: den *νοῦς*, die Seele, die Natur, die aber nicht als abstracte Begriffe, sondern als die bestimmten Wesenheiten des Weltgeistes, der Weltseele und des Leibes der Welt aufzufassen sind. Der *νοῦς*, der die Gesammtheit der Ideen befasst, erscheint zugleich in seiner Selbstreflexion als deren Spitze, der *προστάτης*[79]), das *ἄριστον* der *νοητά.*[80])

In jeder der drei Einheiten sind alle besondern Wesenheiten ihrer Art enthalten.[81])

ταὐτοῦ καὶ ἑτέρου τὸ γενόμενον φύσιν ἔχει ταὐτὸν καὶ ἕτερον εἶναι. Ἕτερον δὲ οὐ τί, ἀλλὰ πᾶν ἕτερον, καὶ γὰρ τὸ ταὐτὸν αὐτοῦ πᾶν. Πᾶν δὲ ταὐτὸν ὂν καὶ πᾶν ἕτερον, οὐκ ἔστιν, ὅτι ἀπολείπει τῶν ἑτέρων. Φύσιν ἄρα ἔχει ἐπὶ πᾶν ἑτεροιοῦσθαι. . Οὐκ ἔστιν ἄρα τὰ ὄντα εἶναι μὴ νοῦ ἐνεργήσαντος· ἐνεργήσαντος δὲ ἀεὶ ἄλλο μετ' ἄλλο, καὶ οἷον πλανηθέντος πᾶσαν πλάνην καὶ ἐν αὐτῷ πλανηθέντος. . Ἔστιν οὖν νόησις, ἡ δὲ κίνησις πᾶσα πληροῦσα οὐσίαν πᾶσαν. Καὶ ἡ πᾶσα οὐσία νόησις κατὰ [καὶ?] ζωὴν περιλαβοῦσα πᾶσαν καὶ μετ' ἄλλο ἀεὶ ἄλλο, καὶ ὅτι αὐτοῦ ταὐτὸν καὶ ἄλλο καὶ διαιροῦντι ἀεὶ τὸ ἄλλο ἀναφαίνεται. VI, 7, 13.

[76]) *Ἐκεῖ μὲν οὖν ὁμοῦ πάντων ὄντων, ὅτι ἂν λαβῇς αὐτῶν, οὐσία καὶ νοερά, καὶ ζωῆς ἕκαστον μετέχον, καὶ ταὐτὸν καὶ θάτερον καὶ κίνησις καὶ στάσις καὶ κινούμενον καὶ ἑστὼς καὶ οὐσία καὶ ποιὸν μία πάντα οὐσία· καὶ γὰρ ἐνεργείᾳ οὐ δυνάμει τὸ ὂν ἕκαστον, ὥστε οὐ κεχώρισται τὸ ποιὸν ἑκάστης οὐσίας.* V, 9, 10. Vgl. II, 6, 1.

[77]) *Καὶ πρῶτα δὲ γένη, ὅτι μηδὲν αὐτῶν κατηγορήσεις ἐν τῷ τί ἐστι.* VI, 2, 8.

[78]) *Πῶς οὖν τὰ τέτταρα γένη συμπληροῖ τὴν οὐσίαν, οὔπω ποιὰν οὐσίαν ποιοῦντα.* Das. 25.

[79]) V, 1, 4.

[80]) IV, 1, 1.

[81]) VI, 2, 20.

Die Idee des Allgeistes schliesst die Ideen aller einzelnen Geister (*νόες*) in sich.[82])

Zur allgemeinen Seele, wie sie dort als *αὐτοψύχη*, *πρὶν γενέσθαι ψυχὴν*, da ist, gehören alle besonderen.[83]).

In der Idee des sichtbaren Universums endlich liegen die Ideen aller seiner Wesen. Das vollendete *ζῶον* ist der Inbegriff aller *ζῶα*. Alles Sinnliche ist dort, aber ohne Körper; auch Pflanzen und Thiere sind ein Theil der idealen Welt, und sie sind ganz *νοῦς*, wie unser Denken eines sinnlichen Gegenstandes nicht weniger Denken ist, als das eines übersinnlichen.[84]) Das ganze Reich der Erscheinung ist in der Idee vorgezeichnet; die Elemente in ihren reinen Formen (wie das Feuer in der der Pyramide)[85]); der Himmel mit seinen Gestirnen; die Erde als lebendiges Ganzes (*αὐτογῆ*); Land, Meer und Luft mit ihren Geschöpfen, alles überfliessend von Leben.[86])

Diese besonderen Naturformen bilden die Grenze, bis zu der das ewige Denken reicht.[87])

Selbst die Ideen der *ζῶα* aber sind im strengsten Sinne als individuelle Wesenheiten zu nehmen. Es gilt nicht etwa Eine Idee für alle Menschen, sondern Socrates, Plato u. s. w. haben ihre besondern; und da es überhaupt nicht zwei Wesen giebt, die einander gleich wären, so hat auch jedes sein eigenes Urbild. Die Zahl der Ideen ist deshalb nicht unbegrenzt, denn auch die Natur schafft in bestimmter Menge; jede Weltperiode hat eine zugemessene Anzahl von Geschöpfen, die in ihr hervortreten, und am Schlusse des Umlaufs sämmtlich wieder in den schaffenden Geist zurückgenommen sind.[88]) Wäre diese Anzahl nicht auf ewige

---

[82]) *Ἦν τοίνον οὐχ ὡς νοῦς εἷς, ἀλλὰ πᾶς καὶ πάντας τοὺς καθ' ἕκαστα νοῦς ἔχων, καὶ τοσοῦτος ὅσοι πάντες καὶ πλείων.* VI, 7, 8. Vgl. VI, 6, 15. IV, 1, 1. Durch ein merkwürdiges Missverständniss identificirt Zeller die *νόες* mit den Ideen überhaupt, die von Plotin als Kräfte aufgeführt und zu denkenden Geistern verdichtet werden sollen. Lebendige Kräfte sind sie allerdings, sofern jede wie bei Aristoteles als *ἐνέργεια* bestimmt wird, aber durchaus in keinem andern und persönlichen Sinne.

[83]) IV, 1, 1. V, 9, 14; vgl. 13. VI, 2, 22.

[84]) VI, 7, 7—10.

[85]) VI, 6, 17.

[86]) VI, 7, 11—12.

[87]) Das. 9.

[88]) V, 7, 1—3. VI, 6, 9.

Weise bestimmt, so wäre die Menge der Wesen vom Zufall abhängig[89]) und das *αὐτόζωον* wäre nicht das *ζῶον παντελές*.[90])

Da jede Idee eine *οὐσία* ist, so können die übrigen Kategorien nur insofern in der höhern Welt Bedeutung haben, als sie in jener ersten mit eingeschlossen sind.

Die Begriffe des Raums und der Zeit, des Wann und Wo sind völlig zu entfernen, sie ersetzt der Begriff der Ewigkeit.[91])

Desgleichen die Begriffe der Relation, da jede Idee sich einzig auf sich selbst bezieht.[92])

Auch *ποιεῖν* und *πάσχειν*, *ἔχειν* und *κεῖσθαι* setzen eine Beziehung auf Anderes voraus und gehören insofern nicht zum Ewigen.[93])

Nur von Qualität und Quantität kann man in gewissem Sinne bei den Ideen reden, obgleich streng genommen erst in der Sinnenwelt die reine *οὐσία* zur *οὐσία ποία* oder *πόση* wird.[94]) Sie begleiten die *οὐσία* (*παρακολουθοῦσι*), aber sie bedingen sie nicht.[95]) In der Trennung der Ideen liegt die Zahl, in ihren Eigenthümlichkeiten die Qualitäten.[96])

Sofern die Anzahl der Wesen und ihrer Urbilder genau bestimmt ist, wohnt die Zahl auch in den *νοητοῖς*. Aber die wahre Zahl fällt mit den Dingen selbst zusammen und ist deshalb fest begrenzt; erst das subjective Denken dagegen erzeugt die Zahl, der man beliebig zusetzen und von der man beliebig hinwegnehmen kann, die masslose, die nur ein Idol der höheren ist.[97]) Auch die Grösse, das in der Bewegung entstehende Abbild der Zahl, ist im Ewigen, denn was zur Natur gehört, ist nicht ohne Gestalt zu denken, nur dass die Form nicht als wirklich ausgedehnt, sondern als Form für den Gedanken begriffen werden muss.[98])

---

[89]) VI, 6, 10; 11.
[90]) Das. 15.
[91]) VI, 2, 16.
[92]) Das.
[93]) Das.
[94]) Das. 15.
[95]) Das. 14.
[96]) V, 1, 4.
[97]) VI, 6, 2.
[98]) VI, 6, 17.

Die Qualitäten in der übersinnlichen Welt sind nichts anderes als die ἐνέργειαι der Wesenheiten und gehen also gleichfalls in die οὐσία auf. Denn jede οὐσία ist dort in höchster ἐνεργείᾳ, als ein Lebendiges (ζῶον), nur dass das Leben, weil es eben das reine Sein ist, zugleich in vollkommner Ruhe erscheint und nie aus sich heraustritt (ἐξίστησι).[99]) Jede Kraft ist dort Wesen und Existenz (ὑπόστασις) und umgekehrt keine οὐσία ohne Kraft (δύναμις) zu denken.[100]) Auch die Eigenschaften der wirklichen Körper sind ursprünglich sämmtlich ἐνέργειαι, z. B. die Wärme die Thätigkeit des Feuers, nur dass diese ἐνέργεια oft ausserhalb des Wesens erscheint, dem sie eigentlich zukommt und sich darum als fremder Zusatz in dem anderen darstellt. Wo die ἐνέργειαι, wie in den Ideen, nur in Verbindung mit den οὐσίαις da sind, da werden sie zu blossen Kennzeichen, wodurch sich die οὐσίαι unterscheiden, zu Kennzeichen, die nur unsere Reflexion von diesen absondert.[1])

So ergeben sich nun als begleitende Thätigkeiten des Wesens die allgemeinen Begriffe, die von den verschiedenen Klassen des Seienden ausgesagt werden.

Die ἐνέργειαι des νοῦς sind die geistigen Vollkommenheiten, die wir Tugenden zu nennen pflegen, die aber erst zu Tugenden werden, wenn sie in die Seele eintreten und diese zu ihrer Bestimmung vollenden. In ihrer Reinheit sind sie identisch mit dem Wesen des Geistes (ὅ ἐστι) und ohne alle Beziehung auf ein äusseres Dasein. Die Weisheit (σοφία) im νοῦς ist sein Denken (νόησις), das Mass (σωφροσύνη) seine Beschränkung auf sich selbst (τὸ πρὸς αὑτόν), die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) sein sich gleich bleibendes Wirken (τὸ οἰκεῖον ἔργον), die Männlichkeit (ἀνδρεία) seine Erhabenheit über die Materie (ἀϋλότης) und Freiheit von allem Fremden.[2])

Mit der Seele treten denn die Tugenden als solche hervor, in denen sich ihr Begriff erfüllt. In dies Gebiet gehören alle Wissenschaften und Künste unter der höchsten σοφία, soweit sie sich auf ein Ewiges und Göttliches beziehen; so die Mathematik, die Musik, die bildende Kunst, die sich mit der Harmonie

---

[99]) VI, 6, 18.
[100]) VI, 4, 9.
[1]) II, 6, 1—3.
[2]) VI, 2, 18. VI, 6, 15. II, 2, 6—7.

der idealen Formen beschäftigen; aber auch selbst die Staatskunst, die Kriegskunst, die Rhetorik, die Wissenschaft des Ackerbaues, die Heilkunde u. s. w., sofern es eine Idee des Staats, des Kriegs u. s. w. giebt.[3])

In gleicher Weise verknüpfen sich mit den Naturformen die ἐνέργειαι des Lebens, z. B. Gesundheit, und überhaupt die physischen Begriffe, z. B. Farbe, Schlankheit u. dergl., soweit sie durch die Ideen der Dinge bedingt sind und nicht durch zufällige Verhältnisse des Stoffes entstehen. Auch die niedern menschlichen Geschicklichkeiten (τέχναι), sofern sie wirklich in unserer Natur liegen, sind im Begriff des Menschen (als ζῶον) mitgesetzt.[4])

Nur die Verirrungen der Natur, die Unformen; Begriffe wie der der Verwesung, die nur auf der Unfähigkeit der Materie das Höhere festzuhalten beruht, haben mit der idealen Welt, wo Alles in ewiger Vollendung ist, nichts zu thun.[5])

Erst in der Berührung mit der Materie, wodurch die einfache οὐσία ein zusammengesetztes Etwas wird, entwickeln sich die Kategorieen in ihrer gesonderten Bedeutung.

2. *Der Weltgeist und die einzelnen Geister.*

Als das Erste nach dem Einen steht der Geist an der Spitze alles Seienden. Er ist der Schöpfer der Dinge, der Demiurg, von dem die Weltseele die Anschauungen empfängt, deren Abdruck sie in der sichtbaren Welt darstellt.[6]) Er ist der Herr des Alls, das er erzeugt und geordnet hat; ein grosser Gott, ja der Inbegriff alles Göttlichen (πᾶς θεός), der König der Könige und Vater der Götter, den Alles anbetet.[7]) Durch ihn ist Alles vernünftig und so vollendet, wie es nach höchster Berechnung sein würde; und da er in ewiger Ruhe sich gleich bleibt, ist diese Vollendung des Universums ewig; so wenig er von der Unvernunft des Zufalls (τύχη) berührt wird, so wenig seine Schöpfung.[8])

---

[3]) V, 9, 11; 13.
[4]) V, 9, 11; 12; 13.
[5]) Das. 14.
[6]) V, 1, 8. II, 3, 18.
[7]) V, 5, 3. Vgl. VI, 6, 7.
[8]) VI, 8, 17.

Die Thätigkeit des νοῦς ist eine doppelte.[9]) Einmal die innere, mit der er in ewiger Bewegung, die zugleich die tiefste Ruhe ist, um das Eine kreist und in dessen Anschauung versenkt die Ideen hervorbringt. Andererseits die äussere, wonach er das unter ihm Stehende erschafft. Die letztere ist ein unmittelbarer Ausfluss der ersteren. Man darf seine schaffende Thätigkeit schlechterdings nur als unbewusst und unwillkürlich denken, sonst wäre sie eine Abwendung von der Beschauung, eine Hinwendung vom Höheren zum Niederen. Die Vollendung seines Wesens fliesst über wie bei dem Einen und entfaltet sich in die Vielheit.[10])

Die kosmische Wesenheit, die zunächst aus ihm entspringt und durch deren Vermittlung die sichtbare Welt allein an ihm Theil nimmt, ist die Weltseele. Sie ist ebenso seine ἐνέργεια, wie er die des Ersten.[11]) Von ihm empfängt sie ihre Begrenzung und Vollendung.[12])

Wie sich der Allgeist zur Allseele und zur Natur verhält, so verhalten sich nun die einzelnen Geister (νόες) zu den einzelnen Seelen und ihren Körpern. Ein jedes vernünftige Wesen hat seinen besonderen νοῦς, an den die Seele geknüpft ist.[13]) Es giebt also nach der Ordnung der Seelen Geister der Gestirne, Geister der Dämonen, Geister der Menschen.[14])

Der Unterschied des Ranges jedoch, der die Seelen trennt, ist für die νόες ungültig. Jeder νοῦς ist nothwendig ganz und ewig vollkommen; da die Vernunft nicht aus Theilen zusammengesetzt ist, kann sie auch nicht theilweise besessen werden.[15])

---

[9]) II, 9, 8.

[10]) *Καὶ γὰρ τέλειον ὄντα γεννᾷν ἔδει καὶ μὴ δύναμιν οὖσαν τοσαύτην ἄγονον εἶναι.* V, 1, 7.

[11]) V, 1, 6.

[12]) *Ψυχὴν γὰρ γεννᾷ νοῦς. . Κρεῖττον δὲ οὐχ οἱόντε ἦν εἶναι οὐδ' ἐνταῦθα τὸ γεννώμενον, ἀλλ' ἔλαττον ὂν εἴδωλον εἶναι αὐτοῦ, ἀόριστον μὲν ὡςαύτως, ὁριζόμενον δὲ ὑπὸ τοῦ γεννήσαντος καὶ οἷον εἰδοποιούμενον.* V, 1, 7.

[13]) *Αἱ ψυχαὶ . . ἐφεξῆς καθ' ἕκαστον νοῦν ἐξηρτημέναι.* IV, 3, 5. III, 5, 8. *πολλοὶ νόες* VI, 7, 17. *οἱ ἄλλοι νοῖ* III, 2, 22 u. s. f.

[14]) S. unten.

[15]) *Καὶ ἄλλως δὲ ὁ νοῦς, οὐχ ἑνός τινος νοῦς, ἀλλὰ καὶ πᾶς. Πᾶς δὲ ὢν καὶ πάντων. Δεῖ οὖν αὐτὸν πάντα ὄντα καὶ πάντων καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ ἔχειν πᾶν καὶ πάντα· εἰ δὲ μή, ἔχει τι μέρος, οὐ νοῦν, καὶ συγκείσεται ἐξ οὐ νῶν, καὶ σωρός τις συμφορητὸς ἔσται, ἀναμένων τὸ γε-*

Die νόες sind wie die Ideen nur durch ἑτερότης von einander gesondert, in der die ταυτότης bleibt.[16]) Und insofern ist das Denken (φρονεῖν) allen denkenden Wesen gemeinsam[17]); durch die Vernunft sind wir Alle Eins.[18])

Die νόες die Einzelwesen gehen aus dem allgemeinen νοῦς hervor, aber nicht wie die Seele aus ihm hervorgeht, sondern nach dem Gesetz, dass alle Individuen einer Klasse von ihrem Gattungsbegriffe, der zugleich als höchste Existenz ihrer Art vorhanden ist, hervorgebracht werden. Diese Erzeugung wird als eine innere Bewegung (ἐνέργεια) im νοῦς, gleich der, die die Ideen bildet, bezeichnet.[19]) In der Trennung aber besteht die Einheit fort; der Weltgeist ist in den Einzelgeistern und sie in ihm[20]); und sämmtliche νόες machen in gewissem Sinne nur Einen νοῦς aus, sowie auch alle Seelen nur Eine Seele, ja alle ζῶα nur ein grosses ζῶον ausmachen.[21])

III. Die Weltseele.

1. *Begriff der Seele.*

Als das Mittelglied zwischen der übersinnlichen und sinnlichen Welt vereinigt die Seele in ihrem Wesen die grossen Gegensätze des Universums.

Die Seele ist zugleich Eins und Vieles, theilbar und untheil-

---

νέσθαι νοῦς ἐκ πάντων. Διὸ καὶ ἄπειρος οὕτως, καὶ εἴ τι ἀπ' αὐτοῦ, οὐκ ἠλάττωται, οὐδὲ τὸ ἀπ' αὐτοῦ, ὅτι πάντα καὶ αὐτό, οὔτε ἐκεῖνος, ὃ ἐξ οὗ, ὅτι μὴ σύνθεσις ἦν ἐκ μορίων. III, 8, 7. Vgl. VI, 4, 4.

[16]) IV, 3, 4.

[17]) VI, 5, 10.

[18]) Das. 7.

[19]) Ὅτι μὲν ἐν αὐτῷ ἐνεργεῖ τὰ ἐνεργούμενα, οἱ ὄλλοι νοῖ· ὅτι δὲ ἐξ αὐτοῦ, ψυχή. VI, 2, 22. Vergl. die dunkle Stelle VI, 7, 17.

[20]) Καὶ εἶναι καθ' αὐτὸν τὸν μέγαν νοῦν, καὶ ἑκάστου, αὖ ἐν αὐτοῖς ὄντας καὶ ἐμπεριέχεσθαι αὐτοὺς ἐν μέρει τῷ ὅλῳ, καὶ τὸν ὅλον τοῖς ἐν μέρει, ἑκάστους δὲ ἐφ' ἑαυτῶν καὶ ἐν ἄλλῳ, καὶ ἐφ' ἑαυτοῦ ἐκεῖνον καὶ ἐν ἐκείνοις καὶ ἐν ἐκείνῳ μὲν πάντας ἐφ' ἑαυτοῦ ὄντι δυνάμει, ἐνεργείᾳ ὄντι τὰ πάντα ἅμα, δυνάμει δὲ ἕκαστον χωρὶς, τοῦς δ' αὖ ἐνεργείᾳ μὲν ὅ εἰσι, δυνάμει δὲ τὸ ὅλον. VI, 2, 21.

[21]) IV, 3, 5. Die bestimmteste Erklärung über das ganze Verhältniss I, 1, 8: Ἔχομεν δὲ [τὸν νοῦν] ἢ κοινὸν ἢ ἴδιον ἢ καὶ κοινὸν πάντων καὶ ἴδιον· κοινὸν μὲν, ὅτι ἀμέριστος καὶ εἷς καὶ πανταχοῦ ὁ αὐτὸς, ἴδιον δὲ, ὅτι ἔχει καὶ ἕκαστος αὐτὸν, ὅσον ἐν τῇ ψυχῇ τῇ πρώτῃ.

bar; sie theilt sich, sofern sie das Körperliche erfüllt, aber da sie in jedem Theile ganz ist, bleibt sie zugleich ewig ungetheilt. Oder richtiger, sie ist ihrem Wesen nach untheilbar, denn als ein Denken hat sie ihre Wesenheit im Gedanken; aber dies Denken beseelt zugleich das Sinnliche und da es von diesem nicht ungetheilt aufgenommen werden kann, erscheint es als theilbar.[1])

Zwischen dem Unbewegten und dem Bewegten steht sie als das sich selbst Bewegende, das Alles bewegt.[2]) So ist sie unendliches und darum unsterbliches Leben, ohne Veränderung, Entstehen und Vergehen. Wenn man nicht ins Endlose zurückgehen will, sagt Plotin, so muss man ein ursprüngliches Leben (*φύσις πρώτως ζῶσα*) anerkennen, das der Quell des Lebens für alles Andere ist.[3]) Diese Eine und einfache Thätigkeit des Lebens (*μία καὶ ἁπλῆ ἐνέργεια ἐν τῷ ζῆν*) ist die Seele. Wie könnte sie untergehen, da sie ihr Leben aus sich selbst hat? Denn alles Vergehen ist die Auflösung einer Zusammensetzung, die Trennung von Stoff und Form, die als Veränderung, Theilung, Vernichtung erscheinen kann; wo keine Zusammensetzung zu denken ist, ist es undenkbar.[4])

In die Mitte der Dinge gestellt und die Grenzen des Ewigen sowohl als des Sinnlichen berührend hat die Seele ihr Leben theils in der Anschauung der höheren, theils in der Beherrschung

---

[1]) *Ἡ δ' ὁμοῦ μεριστή τι καὶ ἀμέριστος φύσις, ἣν δὴ ψυχὴν εἶναι φαμὲν· οὐχ οὕτως ὡς τὸ συνεχὲς μία, μέρος ἄλλο τὸ δ' ἄλλο ἔχουσα, ἀλλὰ μεριστὴ μέν, ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἐστιν· ἀμέριστος δὲ, ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὁτῳοῦν αὐτοῦ ὅλη. Μέγεθος οὐκ ἔχουσα παντὶ μεγέθει σύνεστι, καὶ ὡδὶ οὖσα ὡδὶ πάλιν οὐκ ἔστιν, οὐκ ἄλλῳ ἀλλὰ τῷ αὐτῷ, ὥστε μεμερίσθαι καὶ μὴ μεμερίσθαι αὖ· μᾶλλον δὲ μὴ μεμερίσθαι αὐτὴν, μηδὲ μεμερισμένην γεγονέναι. Μένει γὰρ μεθ' ἑαυτῆς ὅλη, περὶ δὲ τὰ σώματά ἐστι μεμερισμένη, τῶν σωμάτων τῷ οἰκείῳ μεριστῷ οὐ δυναμένων αὐτὴν ἀμερίστως δέξασθαι, ὥστε εἶναι σωμάτων πάθημα τὸν μερισμὸν, οὐκ αὐτῆς.* IV, 2, 1; 2. IV, 3, 19. VI, 4, 4. IV, 1, 1.

[2]) *Ἀρχὴ γὰρ κινήσεως ἥδε, χορηγοῦσα τοῖς ἄλλοις κίνησιν, αὐτὴ δὲ ἐξ ἑαυτῆς κινουμένη, καὶ ζωὴν τῷ ἐμψύχῳ σώματι διδοῦσα· αὐτὴ δὲ παρ' ἑαυτῆς ἔχουσα, ἣν οὔποτε ἀπόλλυσιν, ἅτε παρ' ἑαυτῆς ἔχουσα. Οὐ γὰρ δὴ πάντα ἐπακτῷ ζωῇ χρῆται ἢ εἰς ἄπειρον εἶσιν· ἀλλὰ δεῖ τινα φύσιν πρώτως ζῶσαν εἶναι, ἣν ἀνώλεθρον καὶ ἀθάνατον εἶναι δεῖ ἐξ ἀνάγκης, ἅτε ἀρχὴν ζωῆς καὶ τοῖς ἄλλοις οὖσαν.* IV, 7, 9.

[3]) Das.

[4]) Das. 10—12. Wie der *νοῦς* ganz *ἐνέργεια* ist, so ist es auch die Seele, sogar die sinnliche Seele des vegetativen Lebens. II, 5, 3.

der niederen Welt.[5]) Wenn der *νοῦς* nur im reinen Denken lebt, geht sie in der Sehnsucht, das in ihm Angeschaute wieder auszuprägen, zum Mannigfaltigen fort und bringt, gleichsam schwanger von ihm, das Sichtbare hervor. Vom Ersten ausgehend kommt sie zum Dritten.[6]) Denn ihre Bestimmung (*ἔργον*) ist nicht bloss das Denken (*νοεῖν*), sonst wäre sie selbst *νοῦς*; sie verhält sich denkend zum Höheren, selbsterhaltend zu sich selbst, schmückend und ordnend zum Niederen.[7]) Wie das Eine nicht in sich ruhen bleiben durfte, so dürfen die Seelen nicht bloss sein, sondern müssen auch ihre *ἐνέργειαι* entfalten und sich bis zu den letzten Schranken der Möglichkeit ausbreiten.[8])

Daher trägt nun jede Seele unmittelbar und ohne Vermittlung der Sinne eine Anschauung alles Seins, vom höchsten bis zum tiefsten, in sich. Eine jede ist ein inneres All, durch den edlern Theil mit dem *νοῦς*, durch den unedlern mit der Natur verknüpft; ein Ausfluss des Geistes, der sich in die untere Welt ergiesst.[9])

Durch die eingeborne Vernunft ist sie zunächst im ewigen Besitz der Ideen. Wenn wir über Güte, Schönheit, Gerechtigkeit urtheilen, so setzt dies eine ursprüngliche Norm des Guten, Schönen, Gerechten, eine Idee ihres Wesens voraus, die nicht aus

---

[5]) IV, 8, 7.

[6]) *Ὅσος μὲν νοῦς μόνος, ἀπαθὴς ἐν τοῖς νοητοῖς· . . ἐκεῖ ἀεὶ μένων. Οὐ γὰρ ἔνι ὁρμὴ οὐδ' ὄρεξις· ὃ δ' ἂν ὄρεξιν προσλαβῇ, ἐφεξῆς ἐκείνῳ τῷ νῷ ὄν, τῇ προσθήκῃ τῆς ὀρέξεως οἷον πρόεισιν ἤδη ἐπὶ πλέον, καὶ κοσμεῖν ὀρεγόμενον, καθ' ἃ ἐν νῷ εἶδεν, ὥσπερ κυοῦν ἀπ' αὐτῶν καὶ ὡδῖνον γεννῆσαι, ποιεῖν σπεύδει καὶ δημιουργεῖ· . . ὁρμηθεῖσα μὲν ὑπὸ τῶν πρώτων, εἰς τὰ τρίτα δὲ προελθοῦσα, εἰς τὰ ἐπὶ τάδε νοῦ ἐνεργείᾳ.* IV, 7, 13.

[7]) *Ψυχῆς δὲ ἔργον τῆς λογικωτέρας νοεῖν μέν, οὐ τό νοεῖν δὲ μόνον· (τί γὰρ ἂν καὶ νοῦ διαφέρον;) προσλαβοῦσα γὰρ τῷ νοερὰ εἶναι καὶ ἄλλο, καθ' ὃ τὴν οἰκείαν ἔχει ὑπόστασιν, νοῦς οὐκ ἔμεινεν. Ἔχει τε ἔργον καὶ αὐτή, εἴπερ πᾶν ὃ ἐὰν ᾖ τῶν ὄντων. Βλέπουσα δὲ πρὸς μὲν τὸ πρὸ ἑαυτῆς νοεῖ, εἰς δὲ ἑαυτὴν σώζει ἑαυτὴν, εἰς δὲ τὸ μετ' αὐτὴν, ὃ κοσμεῖ δὲ καὶ διοικεῖ καὶ ἄρχει αὐτοῦ. Ὅτι μηδὲ οἱόντε ἦν, στῆναι τὰ πάντα ἐν τῷ νοητῷ, δυναμένου ἐφεξῆς ἄλλου καὶ ἄλλου γενέσθαι, ἐλάττονος μὲν, ἀναγκαίου δὲ εἶναι, εἴπερ καὶ τὸ πρὸ αὐτοῦ.* IV, 8, 3.

[8]) IV, 8, 6.

[9]) *Ἔστι μὲν γὰρ πολλὰ ψυχὴ καὶ πάντα, καὶ τὰ ἄνω καὶ τὰ κάτω αὖ, μέχρι πάσης ζωῆς.* III, 4, 3. III, 6, 18.

äusserer Erfahrung geschöpft sein kann.[10]) Dieser *νοῦς* in der Seele, der auch ihr eigener genannt[11]) und als das Reinste in ihr bezeichnet wird[12]), ist von dem *νοῦς* über ihr wohl zu unterscheiden. Der letztere ist unmittelbar durch seine Natur Vernunft, die Seele aber wird erst vernünftig (*νοερὰ, λογική*), indem sie ihn empfängt, der eine ist also reine *ἐνέργεια*, während der andere *ἐνέργεια ἐν ὕλῃ* ist.[13])

Allein die Seele umfasst nicht nur in den Ideen die Urbilder aller Wesen in der Zahl, wie sie jede Weltperiode zur Wirklichkeit bringt[14]), sondern sie hat ausserdem auch ein Bild (*διάθεσις*) des erscheinenden Universums in sich; eine Anschauung der Dinge also, wie sie sich in Raum und Zeit, in ihrer Sonderung und Vermischung und in der unendlichen Bewegung und Verwandlung des Sinnlichen darstellen. Der Ordnung der sichtbaren Himmelskreise gemäss zerlegt sich dieser Thel der Seele in eine Sphäre der Ruhe und eine Sphäre der Bewegung, wie sie schon Plato bei der Weltseele unterscheidet.[15])

Zwischen beiden Welten, zwischen Ideen und Erscheinung, liegt endlich als Drittes die eigenthümliche Welt des psychischen Lebens, die Sphäre der Begriffe (*λόγοι*). Denn dies ist die eigenste Form, die der Seele im Gegensatz der Ideen und der Naturgedanken angehört; die Entwicklung und Scheidung der Ideen zu bewussten Gedanken.[16]) Die Seele ist selbst *λόγος* und Alles in ihr *λόγοι*.[17]) Wie das Wort der Dolmetscher des

---

[10]) V, 3, 3. V, 1, 11.

[11]) I, 1, 8.

[12]) V, 3, 3.

[13]) *Ἡ ψυχὴ ἐπακτὸν νοῦν ἔχει, ἐπιχραίνοντα αὐτὴν νοερὰν οὖσαν.* V, 6, 4. Vgl. VI, 9, 5. V, 1, 3. VI, 7, 17 u. s. f.

[14]) V, 7, 2—3.

[15]) *Χρὴ γὰρ οἴεσθαι καὶ κόσμον εἶναι ἐν ψυχῇ ἡμῶν μὴ μόνον νοητὸν, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς τῆς κόσμου ὁμοειδῆ διάθεσιν. Νεμεμημένης οὖν κἀκείνης εἴς τε τὴν ἀπλανῆ καὶ τὰς πλανωμένας κατὰ δυνάμεις διαφόρους, ὁμοειδεῖς ταύταις ταῖς δυνάμεσι καὶ τὰς παρ' ἡμῖν εἶναι καὶ ἐνέργειαν εἶναι παρ' ἑκάστης.* III, 4, 6.

[16]) *Ἔχομεν οὖν καὶ τὰ εἴδη διχῶς· ἐν μὲν ψυχῇ οἷον ἀνειλιγμένα καὶ οἷον κεχωρισμένα, ἐν τῷ νῷ ὁμοῦ τὰ πάντα.* I, 1, 8. Vergl. VI, 2, 22: *Καὶ ταυτῶν αἱ ἐνέργειαι δίτταί. Ἡ μὲν γὰρ πρὸς τὸ ἄνω νοῦς, ἡ δὲ πρὸς τὸ κάτω αἱ ἄλλαι δυνάμεις κατὰ λόγον, ἡ δὲ ἐσχάτη ὕλης ἤδη ἐψαπτομένη καὶ μορφοῦσα.*

[17]) III, 8, 5.

Begriffs ist, so ist der Begriff der Dolmetscher der Ideen.[18]) Was im *νοῦς* in gedrängter Einheit da ist, strömt als *λόγος* in reicherer Fülle in die Seele und berauscht sie mit seinem Glanze.[19]) Er verhält sich zum *εἶδος*, wie das *εἶδος* zum *ἕν*.[20])

Oder bestimmter ausgesprochen: das Wesen der Seele ist die Reflexion (das *λογίζεσθαι*), und dies unterscheidet sie vom *νοῦς*.[21]) Sie ist Licht, das vom *νοῦς* ausströmt und mit ihm verbunden bleibt, aber sie reflectirt über ihn, während er ruhend sich selbst geniesst.[22]) Sie ist Vernunft, wie er, aber eine Vernunft, die erst durch Urtheile und Schlüsse zu ihrem Besitz gelangt.[23]) Nicht das einfache Denken (*νοεῖν*), sondern das Nachdenken (*διανοεῖν*) ist es, was ihr zukommt; es ist eine Theilung jener reinen Thätigkeit, eine Bewegung um den *νοῦς*.[24]) Die Lust des Forschens und des Lernens, der schmerzlich leidenschaftliche Trieb des Erkennens ist ihre Natur; mit der Erkenntniss erfüllt wird sie ganz Gedanke (*θεώρημα*), und so bringt sie ein Wissen nach dem andern hervor.[25]) Sie geht in lebendiger Beweglichkeit vom Niedern zum Höhern, vom Höhern zum Niedern und bezieht das Eine auf das Andere.[26]) Dem Geiste gehört die Nothwendigkeit, der Seele die Ueberzeugung (*πειθώ*), das Bild statt des Urbildes. Sie ist nicht, was sie denkt, und darum lebt

---

[18]) I, 2, 3. Die Seele heisst *λόγος* des *νοῦς* V. 1, 3; 6, und *ἐνέργεια* des *νοῦς*. V, 2, 1. *Νοῦ δὲ γέννημα λόγος τις καὶ ὑπόστασις τὸ διανοούμενόν.* V, 1, 7.

[19]) III, 5, 9.

[20]) VI, 7, 17.

[21]) V, 3, 3.

[22]) V, 3, 9.

[23]) *Οὖσα οὖν ἀπὸ νοῦ νοερά ἐστι καὶ ἐν λογισμοῖς ὁ νοῦς αὐτῆς. Ἡ τε οὖν ὑπόστασις αὐτῇ ἀπὸ νοῦ, ὅ τε ἐνεργείᾳ λόγος, νοῦ αὐτῇ ὁρωμένου.* V, 1, 3. *Νοῦς δὲ ὁ μὲν λογιζόμενος, ὁ δὲ λογίζεσθαι παρέχων.* V, 1, 10. Dieser *νοῦς λογιζόμενος* heisst nur im uneigentlichen Sinne ein *νοῦς*; er ist ein *νοῦς ἐν διαστάσει καὶ κινήσει.* V, 19, 5.

[24]) *Οὐ νοῦ ἔργον ἡ διάνοια, ἀλλὰ ψυχῆς μεριστὴν ἐνέργειαν ἐχούσης ἐν μεριστῇ φύσει.* III, 9, 1. V, 1, 7.

[25]) *Ἀλλὰ περὶ μὲν φύσεως εἰπόντες, ὃν τρόπον θεωρία ἡ γένεσις, ἐπὶ τὴν ψυχὴν τὴν πρὸ ταύτης ἐλθόντες λέγομεν, ὡς ἡ ταύτης θεωρία καὶ τὸ φιλομαθὲς καὶ τὸ ζητητικὸν καὶ ἡ ἐφ' ὧν ἐγνώκει ὡδὶς, καὶ τὸ πληρὲς πεποίηκεν αὐτὴν θεώρημα πᾶν γενομένην ἄλλο θεώρημα ποιῆσαι.* III, 8, 4.

[26]) *Νοερὰ διέξοδος.* IV, 8, 7.

sie nicht in einer reinen Selbsterkenntniss wie der νοῦς.[27]) Während er Alles in sich schaut, blickt sie in geschäftiger Thätigkeit nach aussen umher. Der νοῦς ist in ihr, aber von ihr verschieden; er ist der ihrige und doch nicht der ihrige, wogegen die διάνοια keinen Augenblick von ihr zu trennen ist.[28])

Als die Bewegung des Forschens und Erkennens gedacht ist indess die Seele ein Unbestimmtes, und darum ein Unvollkommenes. Je reiner sie ihrem Begriffe entspricht, je mehr wird diese Unbestimmtheit aufgehoben, die blosse Möglichkeit des Wissens in die Wirklichkeit verwandelt sein. Dies geschieht durch die Hingabe an die ewige ἐνέργεια des Wissens, den νοῦς. Zum Sehen soll sie werden; ihr Gesicht aber ist der Geist.[29]) Indem sie von ihm erfüllt wird, ist sie wirklicher Gedanke (ἐνεργείᾳ λόγος) und erreicht damit ihren eigenen Begriff. Das Schauen zum Geiste ist ihre Bestimmung; jede Abwendung ihres Bewusstseins von diesem Schauen ist keine Thätigkeit, sondern ein Leiden, ein Verlassen ihrer eigenen Natur.[30]) Zum νοῦς gewandt wird sie gleichsam innerlich wie er.[31]) Sie wird selbst zum νοῦς, sofern sie ihn ergreift, und das Denken schliesst sich mit dem Gedachten in Eins zusammen. Indem sie ihn erkennt, erkennt sie zugleich sich selbst.[32]) Die Gedanken der Seele denken als solche nicht sich selbst, da sie nur Bilder der ewigen Gedanken sind und nicht wie diese in sich ruhen. Erst das Licht des νοῦς wendet sie in sich zurück und verhindert ihre Zerstreuung, es giebt ihr ein höheres Leben und entzündet sie mit Liebe zu der Schönheit, die sie in sich trägt. In jenem Lichte erblickt sie das Sichtbare nicht mehr als solches, aber um so klarer, in-

---

27) V, 3, 6.

28) Ἴδομεν αὐτῷ [dem μέρος λογιζόμενον] τὰ ἔξω σκοπεῖσθαι καὶ πολυπραγμονεῖν, τῷ δὲ ἀξιοῦμεν ὑπάρχειν τὰ αὐτοῦ καὶ τὰ ἐν αὐτῷ σκοπεῖσθαι. . Τί οὖν κωλύει ἐν ψυχῇ νοῦν καθαρὸν εἶναι; οὐδὲν φήσομεν· ἀλλ' ἔτι δεῖ ψυχῆς λέγειν τοῦτο. Ἀλλ' οὖν ψυχῆς μὲν φήσομεν, ἡμέτερον δὲ νοῦν φήσομεν, ἄλλον μὲν ὄντα τοῦ διανοουμένου καὶ ἐπάνω βεβηκότα, ὅμως δὲ ἡμέτερον, καὶ εἰ μὴ συναριθμοῦμεν τοῖς μέρεσι τῆς ψυχῆς· ἢ ἡμέτερον καὶ οὐχ ἡμέτερον. Διὸ καὶ προσχρώμεθα αὐτῷ καὶ οὐ προσχρώμεθα, διάνοια δὲ ἀεί. V, 3, 3.

29) III, 9, 2.

30) V, 1, 3.

31) V, 3, 7.

32) V, 3, 4.

dem sie es nur in der Idee sieht.[33]) Ja mit dem Geiste hat sie auch das Eine als dessen Ursprung und ist durch jenen mit diesem verbunden und ruht in ihm.[34])

Wenn sonach in der vollendeten Seele die Vernunft als stete Wirklichkeit vorhanden ist, so ist das Hervortreten der Reflexion (*λογισμὸς*) bereits ein Abfall von ihrer Idee, eine Herabziehung des Denkens (*ἐλάττωσις νοῦ*). Da andererseits das *λογικὸν* ihr Wesen selbst ausmacht, so kann die Reflexion im vollkommenen Zustande nur als ruhende Thätigkeit (*ἐνέργεια ἑστῶσα*) gedacht werden, die stets aus dem *νοῦς* hervorgeht, aber so lange die Einheit mit diesem nicht unterbrochen wird, gleichsam schweigt.[35]) Ebenso dauert das Bilden und Gestalten des Sinnlichen fort, aber es tritt nicht in das Bewusstsein ein. Das *λογιστικὸν* ruht im Ewigen und wird durch dieses erfüllt und gesättigt; die niedern Kräfte hangen wieder an jenem, und so strömt Leben von Leben und geht bis zum Tiefsten hinab.[36]) Die Seele schaut, während sie wirkt, und ihr Wirken ist ein Darstellen von Ideen, und Alles in ihr und unter ihr ist Bild des *νοῦς*.[37])

2. *Die Weltseele und die einzelnen Seelen.*

In der Seele des Universums erscheint das eben aufgestellte Ideal in seiner vollendetsten, ja streng genommen in seiner einzig vollendeten Verwirklichung.

Die Allseele ist die zweite Kraft und Thätigkeit (*δύναμις, ἐνέργεια*) nach dem *νοῦς*, die von Sehnsucht bewegt ewig um diesen kreist, und indem sie in ihn blickt, das Gute schaut.[38])

---

[33]) *Ἀλλ' ἡ μὲν οὐχ ὁρᾷ, ἃ ἔχει, οὐδὲ γὰρ αὐτὴ ἐγέννησεν, ἀλλ' ἔστι καὶ αὕτη εἴδωλον καὶ οἱ λόγοι. Ἡ δὲ ἐν τῷ νῷ ζωὴ καὶ ἐνέργεια τὸ πρῶτον φῶς ἑαυτῷ λάμπον πρώτως . . καὶ παρ' ἡμῶν αὐτὸ ἐκεῖνο, ὡς καὶ παρ' ἡμῶν τὴν γνῶσιν αὐτοῦ δι' αὐτοῦ γενέσθαι· ἢ πόθεν ἂν ἔσχομεν λέγειν περὶ αὐτοῦ, τοιοῦτόν ἐστιν, οἷον σαφέστερον μὲν ἀντιλαμβάνεσθαι αὐτοῦ, ἡμᾶς δὲ δι' αὐτοῦ· διὰ δὲ τῶν τοιούτων λογισμῶν ἀνάγεσθαι καὶ τὴν ψυχὴν ἡμῶν εἰς αὐτὸ εἰκόνα θεμένην ἑαυτὴν εἶναι ἐκείνου, ὡς τὴν αὐτὴν ζωὴν ἴνδαλμα καὶ ὁμοίωμα εἶναι ἐκείνου, καὶ ὅταν νοῇ θεοειδῆ καὶ νοοειδῆ γίγνεσθαι.* V, 3, 8.

[34]) V, 1, 11.

[35]) IV, 3, 18.

[36]) III, 8, 4.

[37]) V, 3, 7.

[38]) IV, 4, 16. I, 8, 2.

So zum Höchsten emporstrebend und in seine Betrachtung versenkt, ergiesst sie sich in ihr Abbild, die Natur[39]), gleichsam als Dolmetscherin zwischen dem Geiste und dem Sinnlichen[40]), und ordnet und schmückt in vollkommener Seligkeit die niedere Welt nach der Anschauung der höheren.[41]) Ihr Schaffen ist eine reine Nachahmung des *νοῦς*.[42]) Sie ist eben dadurch die höchste aller Seelen und die allmächtige, dass sie von allen am innigsten mit den über ihr stehenden Mächten vereint ist und die von ihnen ausfliessende Kraft gleichsam ungehemmt durch sich hindurchgehen lässt.[43])

Gäbe es keine Körperlichkeit, so könnte die Seele sich nicht entwickeln (*προελθεῖν*). Daher erzeugt sie sich das Reich des Raums; doch da nichts, was mit ihr in Berührung steht, dem Gedanken fremd sein darf, so gestaltet sie es zu einem vollendeten Tempel, ohne sich mit ihm zu vermischen.[44]) Jedes Wesen strebt dahin, Alles, worauf es Einfluss hat, sich ähnlich zu machen; selbst im Leblosen, wo die Selbstthätigkeit gleichsam schläft, waltet dieser Trieb. So hat auch die Seele den Drang, Alles zu beseelen; Alles soll lebendig sein, wie sie, und da sie im *λόγος* lebt, giebt sie den Dingen das Bild der *λόγοι*, die sie in sich trägt, so dass Alles nach Einem Gott geschaffen und Nichts des Göttlichen untheilhaft ist.[45])

Allein diese Wirksamkeit nach aussen stört ihre innere Betrachtung nicht. Bei den meisten Seelen sondert sich das Schauen des Höheren und das Verwalten des Niederen nach der Zeit; sie aber beherrscht das Untere im Schauen, und nur weil sie Seele ist, steht sie überhaupt mit ihm in Beziehung.[46]) In ewig gleicher Ruhe erleuchtet sie den Leib der Welt und hebt das Sinnliche mit sich zum Göttlichen empor.[47]) Ein abhängiger und

---

39) II, 2, 18.
40) IV, 3, 11.
41) II, 9, 2.
42) V, 5, 3.
43) V, 1, 6. Vgl. I, 2, 1.
44) IV, 3, 9.
45) Das. 10; 11.
46) IV, 8, 7.
47) III, 4, 4. Die Ruhe der Weltseele beim Schaffen, die nach der ganzen Begriffsentwicklung nicht in Frage stehen kann, wird auch sonst oft hervor-

bedürftiger Leib wie der unsrige muss durch beständige mühevolle Fürsorge erhalten werden; ein vollendeter und unbedürftiger Leib wie der des Alls, der keine Einwirkung von aussen (πάσχειν) empfängt, bedarf dieser kleinen Sorgen nicht; er zieht nicht, wie jener, durch Wollust- und Schmerzgefühl die Seele herab, sondern lässt sie rein in der Beschauung ruhen, und so ist ihre Beziehung zum Sinnlichen nichts weiter als die Kraft, das Sein und das Gute auch dem unter ihr Stehenden mitzutheilen und schlechterdings kein Uebel.[48]) Sie bleibt in der Höhe, während sie ihm vorsteht; nicht das All hat die Seele, sondern die Seele das All; sie ist so weit und stark, dass sie es ganz umfasst und trägt.[49]) Sie ist nicht das Gebundene, sondern das Bindende.[50]) Nicht sie hat Theil am Sinnlichen, sondern das Sinnliche an ihr; sie ist nicht für den Leib da, sondern er für sie (εἰς αὐτὴν).[51])

Auch ist ihr Schaffen durchaus als unwillkürlich aufzufassen. Sie hat in sich die Kraft, Alles nach dem Gedanken zu gestalten, sowie das Samenkorn eine kleine Welt aus sich hervorbringt; eine Kraft, der nichts widerstehen kann. Was sie berührt, das wird zum Abbilde ihres Wesens; und zwar ohne Bewusstsein und Absicht ihrerseits, sonst wäre es eine äusserliche Fertigkeit. Die Schöpfungen der Kunst sind eine Darstellung dieses Bildes im Kleinen; auch der Künstler überlegt erst, wo er zweifelt.[52]) Die

---

gehoben, II, 3, 18; I, 1, 8; V, 1, 2. Wenn ihr dennoch zuweilen eine Bewegung zugeschrieben wird (V, 2, 1; III, 4, 1), so ist es damit, wie wenn sie als μεριστή bezeichnet wird; indem sie in das Reich der Bewegung eingeht, erscheint sie selbst als bewegt.

[48]) IV, 3, 17. IV, 8, 2.

[49]) Ἔμψυχος [ὁ κόσμος] τῷ τοιούτῳ τρόπῳ, ἔχων ψυχὴν οὐχ ἑαυτοῦ ἀλλ' αὐτῷ, κρατούμενος, οὐ κρατῶν, καὶ ἐχομένος, ἀλλ' οὐκ ἔχων ff. IV, 3, 9.

[50]) II, 9, 7.

[51]) Ἡ πᾶσα ψυχὴ οὐδαμοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἦλθεν· οὐ γὰρ ἦν ὅπου· ἀλλὰ τὸ σῶμα γειτόνησαν μετέλαβεν αὐτῆς, διὸ οὐκ ἐν τῷ σώματι, οὐδ' (ὁ Πλάτων φησί) που, ἀλλὰ τὸ σῶμα εἰς αὐτήν. III, 9, 2.

[52]) Ἐκοσμεῖτο δὲ [τὸ πᾶν] κατὰ λόγον ψυχῆς δυνάμει ἐχούσης ἐν αὐτῇ δι' ὅλης δύναμιν κατὰ λόγους κοσμεῖν, οἷα καὶ οἱ ἐν σπέρμασι λόγοι πλάττουσι καὶ μορφοῦσι τὰ ζῶα οἷον μικρούς τινας κόσμους. Ὅτι γὰρ ἂν ἐφάψηται ψυχῆς, οὕτῳ ποιεῖται, ὡς ἔχει φύσεως ψυχῆς ἡ οὐσία. Ἡ δὲ ποιεῖ οὐκ ἐπακτῷ γνώμῃ, οὐδὲ βουλὴν ἢ σκέψιν ἀναμείνασα· οὕτω

Allseele braucht nicht zu suchen, was sie thun soll. Ihr einfacher Wille genügt, und ihr Wille fällt mit ihrem Denken zusammen, einem Denken, das mit Reflexion und Berechnung nichts zu thun hat.[53]) Der *νοῦς* ist ewiges Besitzen, die Seele ewiges Empfangen und das ist ihr Leben; die Erscheinung ist die Anschauung ihres Denkens. Wie sie sich nach oben als reines Empfangen verhält, so verhält sie sich nach unten als reines Wirken, als Thätigkeit ohne alles Leiden.[54])

Sie ist es nun, die dem All Leben und Bewegung giebt. Von ihr erfüllt wird es zum seligen *ζῶον*, ja zum seligen Gott, sofern es durch sie zugleich vernünftig ist.[55]) Durch ihre Macht ist Alles vom Grössten bis zum Kleinsten beseelt, mit den Kräften der Empfindung, des Wachsthums, der Fortpflanzung ausgestattet, und Alles Eins[56]); sie ist das Princip der Allverknüpfung[57]), die göttliche Vorsehung, die bis zum Einzelsten hinabreicht und alle Wesen als Glieder Eines Lebens verbindet.[58]) Sie giebt der Körperwelt die Form und macht sie zum Abdruck der idealen Schönheit.[59]) Und da sie selbst und ihr Denken wandellos und ewig sind, ist auch das Abbild, die Welt, ewig und unveränderlich; die Eine Herrscherin wirkt ewig das Eine.[60])

Zugleich Eins und unendlich ist die Weltseele allgegenwärtig in den Dingen, ohne in den Raum einzugehen.[61]) Die Grösse kommt ihr nicht etwa *κατὰ συμβεβηκὸς* zu, wie den Qualitäten, die auch unkörperlich sind, aber den Körper durchdringen[62]);

γὰρ ἂν οὐ κατὰ φύσιν, ἀλλὰ κατ' ἐπακτὸν τέχνην ἂν ποιοῖ. Τέχνη γὰρ ὑστέρα αὐτῆς καὶ μιμεῖται, ἀμυδρὰ καὶ ἀσθενῆ ποιοῦσα μιμήματα. Ἡ δὲ οὐσίας δυνάμει κυρία σωμάτων, εἰς τὸ γενέσθαι τε καὶ οὕτως ἔχειν, ὡς αὐτὴ ἄγει. IV, 3, 10.

[53]) IV, 4, 10; 12.

[54]) *Νοῦς μὲν οὖν ἔχει· ψυχὴ δὲ ἡ τοῦ παντὸς ἐκομίσατο εἰς ἀεὶ καὶ ἐκεκόμιστο καὶ τοῦτό ἐστιν αὐτῇ τὸ ζῆν, καὶ τὸ φαινόμενον ἀεὶ σύνεσις νοούσης.* IV, 4, 13. Vgl. V, 1, 6.

[55]) V, 1, 2. IV, 8, 1.

[56]) V, 1, 2. I, 1, 8.

[57]) III, 1, 8.

[58]) III, 3, 5. Vgl. IV, 4, 11.

[59]) II, 9, 17. V, 8, 12.

[60]) II, 9, 4. IV, 4, 10.

[61]) *Μία καὶ ἄπειρος.* V, 5, 9. VI, 4, 1.

[62]) Das.

hätte sie Theil an der Grösse, statt umgekehrt, so würde sie selbst zur Grösse werden.[63]) Es ist ihr vielmehr zufällig, dass sie die Körper erleuchtet.[64]) Dass Eins in Allem ist, heisst nur, dass Alles Theil an Einem und demselben hat. Das Eine theilt sich nicht in die Vielheit, sondern bleibt untheilbar in sich selbst; das Viele dagegen erfasst durch Sehnsucht das Eine, und so nimmt die Grösse Theil an dem, was ohne Grösse ist. Jedes Wesen erstrebt dieses ganz, und ganz wird es aufgenommen und im Einzelnen erblickt, ohne dass es aus seiner Ruhe heraustritt.[65]) Es ist wie mit dem Lichte, das von zahllosen Körpern empfangen, wie mit der Stimme in der Luft, die von Vielen gehört und doch nicht getheilt wird.[66])

Der Erhabenheit über den Raum aber entspricht die Erhabenheit über die Zeit. Da die letztere an das Wirken der Seele, sofern sie den Himmel bewegt, geknüpft ist, so scheint die Seele ihr anzugehören. Aber sie gebiert nur die Zeit, wie sie den Raum gebiert, und steht also über ihr. Das Nacheinander kommt erst dem Geschaffnen zu, das das Göttliche nicht auf einmal zu fassen im Stande ist. Auch in dieser Beziehung behauptet die Seele die Mitte zwischen der Identität der ewigen und der Differenz der sichtbaren Welt.[67])

Sofern die Allseele als Arthegriff (εἶδος) wirkt[68]), ist sie der Urquell aller andern Seelen. Sie selbst ist nicht geworden noch entstanden, alle übrigen aber haben ein Woher, nämlich von ihr[69]); aus ihrem Einen aber unendlichen Leben gehen sie hervor und bleiben in ihm, obwohl jenes Hervorgehen nicht als ein zeitliches, sondern ausser aller Zeit zu denken ist.[70])

Die besondern Seelen sind nicht bloss Erscheinungsformen der allgemeinen. Giebt man dieser Theile, so wird sie ein Quantum und ein Körper. Betrachtet man die einzelnen als selbstständige Naturen Einer Art, etwa wie Wein in verschiedenen

---

[63]) Das. 13.
[64]) Das. 8.
[65]) Das. 7; 8.
[66]) Das. 8; 12.
[67]) IV, 4, 15—16.
[68]) VI, 2, 22.
[69]) III, 9, 2.
[70]) VI, 4, 14.

Gefässen, so nimmt man die allgemeine ganz hinweg. Wären alle nur Glieder Eines Lebens, wie die Glieder eines Körpers, so dürfte nicht jede von ihnen denken (*νοεῖν*), sondern nur die beherrschende; wenn diese in jedem auf besondere Weise denkt, so ist der Theil nicht blosser Theil mehr, sondern eins mit dem Ganzen.[71]) Die Vorsehung hebt also die Freiheit nicht auf.[72]) Das Verhältniss ist wie bei den Geistern; die Einzelseelen sind unabhängig und doch zu einem Ganzen verbunden. Vor der Vielheit muss die Einheit da sein, aus der sie entspringt; die Vielen gehören zu der Einen, die sich in die Vielheit hingiebt und nicht hingiebt, da sie mächtig genug ist, um sich allen zu gewähren und doch Eins zu bleiben. Jede einzelne Seele ist ein Eins, aber alle zusammen ebenso.[73]) Alle Seelen sind Eine und diese Eine wieder viele, da sie alle in sich enthält.[74]) Der Eine *λόγος* des *νοῦς* theilt sich in die besondern *λόγοι*, wie der Allgeist in die besondern Geister.[75])

Da die Seelen aus keinem Stoffe geschaffen werden, so ist auch ein Wechsel und eine Veränderung ihres Wesens, wie sie bei den Körpern stattfindet, unmöglich. Sie empfangen von der Weltseele ein unvergängliches Sein, das sich auch beim Eingehen in irdische Körper nie von sich selbst scheidet.[76]) Auch die einzelnen Seelen gehören nicht der Zeit an, sondern nur ihr Thun und Leiden (*πάθη, ποιήματα*); sie selbst sind ewig (*ἀΐδιαι*).[77])

---

[71]) IV, 3, 1—3. Vgl. V, 9, 1—3. III, 1, 4.

[72]) III, 1, 9.

[73]) *Λέγωμεν οὖν, . . ὡς δεῖ μὲν εἶναι μίαν πρότερον, εἴπερ πολλαί, καὶ ἐκ ταύτης τὰς πολλὰς εἶναι.* IV, 9, 4. *Πῶς οὖν οὐσία μία ἐν πολλοῖς; ἢ γὰρ μία ἐν πᾶσιν ὅλη, ἢ ἀπὸ ὅλης καὶ μιᾶς αἱ πολλαὶ, ἐκείνης μενούσης. Ἐκείνη μὲν οὖν μία, αἱ δὲ πολλαὶ εἰς ταύτην ὡς μίαν, δοῦσαν ἑαυτὴν εἰς πλῆθος καὶ οὐ δοῦσαν. Ἱκανὴ γὰρ πᾶσιν παρασχεῖν ἑαυτὴν καὶ μένειν μία.* Das. 5. III, 1, 8.

[74]) III, 5, 4. VI, 4, 4.

[75]) *Οὕτω νῦν καὶ ψυχαὶ ἐφεξῆς καθ' ἕκαστον νοῦν ἐξηρτημέναι, λόγοι νῶν οὖσαι καὶ ἐξειλιγμέναι μᾶλλον ἢ ἐκεῖνοι, οἷον πολὺ ἐξ ὀλίγου γενομέναι, συναφεῖς τῷ ὀλίγῳ οὖσαι, ἀμερεστέρῳ ἐκείνων ἑκάστῳ, μερίζεσθαι ἤδη θελήσασαι καὶ οὐ δυνάμεναι εἰς πᾶν μερισμοῦ ἔνναι, τὸ ταὐτὸν καὶ ἕτερον σώζουσαι, μένει τε ἑκάστη ἓν καὶ ὁμοῦ ἓν πᾶσαι. Εἴρηται δὲ κεφάλαιον τοῦ λόγου, ὅτι ἐκ μιᾶς, καὶ αἱ ἐκ μιᾶς πολλαὶ κατὰ ταὐτὰ τῷ νῷ, κατὰ τὰ αὐτὰ μερισθεῖσαι καὶ οὐ μερισθεῖσαι.* VI, 3, 5.

[76]) IV, 3, 8.

[77]) IV, 9, 15.

Indessen trennt sich im Reiche der Seelen bereits die einfache Gleichheit, die im Reiche der νόες herrscht, und geht in bewegte Mannigfaltigkeit über. Obwohl alle kraft ihres gemeinschaftlichen Ursprungs durch eine innere Sympathie verknüpft sind, so sind sie doch unendlich verschieden nach Charakter und Intelligenz, wie der Gedanke (λόγος) eine weit buntere Fülle darstellt als die Ideen.[78]) Es giebt Seelen höherer und niederer Art, d. h. näher und ferner mit dem νοῦς verbundene[79]); denn da es der Begriff der Seele ist, sich selbst zu bewegen, so ist jede nur, wozu sie sich selbst bestimmt, was sie selbst sein will (ὅσον θέλει).[80]) In jeder sind alle Kräfte da, aber sie wirkt nicht immer mit allen. Daher sind manche mit den höheren Mächten eins, manche streben zu ihnen empor, manche stehen ihnen völlig fern.[81]), und da diese Zustände mannigfach wechseln, so erscheint in diesem Gebiete ein beständiges Hinabsinken und Emporsteigen, Entfernen und Zurückkehren.[82])

Die Seelen theilen sich im Allgemeinen in drei Klassen, in göttliche, dämonische und menschliche; die ersten gleich der Weltseele ewig in der Anschauung des Göttlichen ruhend, die zweiten schon aus dieser Vollendung heraustretend, aber immer noch in höheren Sphären verkehrend; die menschlichen in den vollen Wechsel eingehend.

Die göttlichen Seelen sind die Seelen der Gestirne und der himmlischen Sphären. Die Gestirne sind vermöge ihrer Seelen

---

[78]) *Ταῦτα μὲν οὖν οὕτως ἂν ἔχοι λύσεως, καὶ τοῦ τῆς συμπαθείας μὴ ἐμποδίζοντος τὸν λόγον· ἐκ γὰρ τῆς αὐτῆς πᾶσαι οὖσαι, ἐξ ἧς καὶ ἡ τοῦ ὅλου, συμπαθεῖς· καὶ γὰρ εἴρηται, ὅτι καὶ μία καὶ πολλαί. . Καὶ νῦν συντόμως λεγέσθω, ὅτι καὶ παρὰ [περὶ?] τὰ σώματα μὲν ἂν γίγνοιτο διαφέρειν καὶ ἐν τοῖς ἤθεσι μάλιστα καὶ ἐν τοῖς τῆς διανοίας ἔργοις καὶ ἐκ τῶν προβεβιωμένων βίων. . Εἰ δέ τις φύσιν ψυχῆς ὅλως λαμβάνει, καὶ ἐν τούτοις εἴρηνται αἱ διαφοραὶ, ἐν οἷς καὶ δεύτερα καὶ τρίτα ἐλέγετο καὶ ὅτι πάντα πᾶσαι· κατὰ δὲ τὸ ἐνέργησαν ἐν αὐτῇ ἑκάστη· τοῦτο δὲ τὸ τὴν μὲν ἐνοῦσθαι ἐνεργείᾳ, τὴν δὲ ἐν γνώσει, τὴν δὲ ἐν ὄρέξει, καὶ ἐν τῷ ἄλλην ἄλλα βλέπειν καὶ ἅπερ βλέπει εἶναι καὶ γίγνεσθαι, καὶ τὸ πληρὲς δὲ ταῖς ψυχαῖς καὶ τέλειον καὶ οὐχὶ ταὐτὸν πάσαις, ἀλλ' ἓν ποικίλον τὸ ὅλον σύνταγμα αὐταῖς. Εἰς γὰρ πᾶς λόγος πολὺς καὶ ποικίλος, ὥσπερ ζῶον ψυχικὸν, πολλὰς μορφὰς ἔχον.* IV, 3, 8.

[79]) IV, 8, 3.

[80]) IV, 3, 8.

[81]) Das. 6.

[82]) III, 9, 2.

reine Götter, wie das All durch seine Seele ein Gott, nach seiner sinnlichen Natur nur ein *δαίμων μέγας* ist; als Körper betrachtet wirken sie wie alle Naturgewalten, und ihre Wirkungen können in Gegensatz treten und dem Einzelnen verderblich sein, aber als Seelen blicken sie stets zum Guten und leben nur im Ewigen.[83]) Von der Weltseele als dem Gotte im vollsten Sinne empfangen sie ihr Leben und ihr Gottsein[84]); sie hängen an ihr[85]) und wirken mit ihr die Gestaltung der Körperwelt.[86]) Auch die Erde, das centrale Gestirn, hat nicht bloss eine bildende und empfindende, sondern auch eine vernünftige Seele, die ewig mit dem *νοῦς* verbunden ist.[87])

Das Leben der Götter ist frei von allem Uebel und ruht ungestört (*ἀπαθὲς*) in vollkommener Seligkeit.[88]) Sie leben im Körper, aber ohne Berührung mit ihm.[89]) Weder Vergangenes noch Zukünftiges, überhaupt nichts, was mit dem Werden und Vergehen zusammenhängt, kommt in ihr Bewusstsein. Den wechselnden Seelen kommt Erinnerung und Hoffnung zu; was immer gleich ist, denkt auch immer das Gleiche. Sie wissen nicht, wie weit sie auf ihrer Bahn sind oder was sie im vorigen Jahre gethan haben, so wenig die Allseele weiss, wie viele Umwälzungen des Himmels sie schon vollbracht hat; denn wüsste sie es, so wäre die Welt nicht ewig; sie hat die Unendlichkeit im Bewusstsein ihres Lebens. Die Götter kümmern sich ebensowenig darum, was unter ihnen vor sich geht; dies Alles ist ihnen gleichgültig und tritt nicht in ihre Vorstellung ein, sowie das vollkommen Gleichgültige auch unser Bewusstsein gar nicht berührt. Ihre Bewegung ist nicht sowohl ein Raumbeschreiben, als ein Lebensprocess, die Thätigkeit eines Lebendigen in Beziehung auf sich

---

83) II, 3, 9. Vgl. VI, 9, 8—9.

84) V, 1, 2.

85) IV, 3, 11.

86) II, 3, 13.

87) *Ἕκαστον οὖν μέρος [τῆς γῆς] ἴχνος ἔχειν δεῖ νομίζειν, ἐπιθεῖν δὲ ἐπὶ τοῦτο τὸ πᾶν φυσικόν, ὃ οὐκέτι τοῦδέ ἐστιν ἢ τοῦδε, ἀλλὰ τῆς ὅλης· εἶτα τὴν τοῦ αἰσθητικοῦ φύσιν, οὐκέτι τῷ σώματι συμπεφυρμένην· ἐποχουμένην δὲ εἶναι τὴν ἄλλην ψυχὴν καὶ νοῦν, ἣν δὴ Ἑστίαν καὶ Δημήτραν ἐπονομάζουσιν.* IV, 4, 27.

88) I, 8, 2.

89) II, 9, 18.

selbst, die nach aussen hin als volle Ruhe erscheint und mit Zeit und Raum kein Verhältniss hat. Es ist ein seliger Chortanz, dessen Einklang die Musik des Himmels hervorbringt.[90]) Sie bleiben ewig in sich selbst[91]) und wissen durch den νοῦς Alles, aber auf ewige Weise.[92]) Nichts suchend und nichts bedürfend kennen sie weder Urtheile noch Schlüsse (λογισμοὶ, συλλογισμοί), sondern geniessen nie ermüdet die seligen Anschauungen (καλὰ ἀγάλματα) des höheren Himmels der Ideenwelt, wo jedes Alles und Alles σοφία ist[93]), wo Alles leuchtet und auch den Beschauenden mit Schönheit bestrahlt.[94]) Der Aelteste und Vater der Götter (die Allseele) führt die Liebenden (ἐρασταὶ) zu diesem Schauspiel, wozu die reinen Dämonen und Seelen sie begleiten.[95]) Dies göttliche Leben ist ohne Sprache, denn das Sprechen unterbricht bereits die Beschauung; da jeder himmlische Leib völlig durchsichtig, gleichsam ganz Auge ist, so ist nichts dort verborgen und jeder weiss durch Anschauung, was der andere denkt. Erst unter den Dämonen und in der Sphäre der Erde mag das Sprechen erfunden sein.[96])

Die Dämonen stehen wesentlich tiefer als die Götter. Sie bilden die Mittelstufe zwischen ihnen und uns, da sie nicht rein im νοῦς leben, aber den Menschen als solchen an Macht und Intelligenz bedeutend überragen. Die Allseele giebt ihnen Kräfte und Bestimmungen nach dem Bedürfniss der Welt; die höheren schaffen mit ihr als ihre Abbilder. Die irdische Atmosphäre unterhalb der Mondbahn ist ihr Bezirk. Sie sind nicht über alle Affecte erhaben (ἀπαθεῖς) wie die Götter, sondern stehen bereits in einer gewissen feinen Beziehung zur Materie. Ihre Körper sind aus Luft oder Feuer gebildet.[97]) Plotin bemerkt, man

---

[90]) IV, 4, 8—9.
[91]) Das. 8.
[92]) V, 8, 8.
[93]) Das. 4—5.
[94]) Das. 10.
[95]) Das.
[96]) IV, 3, 18.
[97]) S. bes. III, 5, 6. Vgl. VI, 7, 6. V, 8, 10. IV, 3, 18. III, 2, 3. VI, 9, 8. Ζῶα πύρινα. II, 1, 6. Dass ihr ἄλογον durch Magie erregt werden kann, IV, 4, 45. Wichtig für die Auffassung ihres Wesens sind die Bemerkungen, dass die Natur, wenn sie nicht durch die denkende Seele mit dem νοῦς verknüpft wäre, nur ein θεάτρων μέγας sein würde; und dass der Mensch, der sich nicht

nenne auch sie nicht selten *θεοὶ*, und er scheint die Götter der alten Mythe, die Götter der einzelnen Staaten und Orte zu ihnen zu rechnen.[98])

In den menschlichen Seelen erscheint endlich das Princip der Absonderung auf seinem Gipfel. Sie sind die unstetesten unter allen, die durch Abwendung vom Göttlichen in den Körper und die Endlichkeit gezogen und ihrer ewigen Natur bis zu völliger Vergessenheit entfremdet werden. In der Verkettung mit der Sinnenwelt entwickeln sich die mannigfachsten Beziehungen und die schroffsten Unterschiede, und ihr Leben erscheint als ein ruheloser Wechsel, der bald in der Hingabe an die niedern Kräfte zur tiefsten Materie hinab, bald durch Emporrufung der höheren zum Schauen des Höchsten zurückführt.

IV. Die Natur.

1. *Begriff der Natur.*

Durch die Verbindung mit der Materie treten die Ideen in die Erscheinung, und diese Welt der Erscheinung ist die Natur. Die Körperlichkeit (*σωματότης*) wird von Plotin als *λόγος ἐγγιγνομενος τῇ ὕλῃ, ὕλη καὶ λόγος ἑνὼν* definirt; ein *λόγος*, der das Ding nicht bezeichnet, sondern erschafft, und der seinem Wesen nach Idee und *νοῦς* ist.[1]) Als Gedanke und Idee (*λόγος, εἶδος*) ist die Natur aufzufassen, die die Materie zur Form entwickelt. Die Gedanken (*λόγοι*) sind das Schaffende in Allem; nicht des Feuers bedarf es, um die Materie in Feuer zu verwandeln, sondern des Gedankens.[2]) Der in der Natur wirkende Gedanke aber

---

durch Energie des Willens, sondern durch unmittelbaren Naturtrieb (*εἴ τι τούτων ἀπροαίρετον γένοιτο*) zur Vereinigung mit dem Göttlichen erhebt, als Gott und als Dämon zu betrachten sei (I, 2, 6).

[98]) *Ἀλλ' οὗτοι μὲν οἱ θεοὶ, ὅτι παντοῖοι τελέθοντες, ἐπιστρωφῶσι τὰς πόλεις· εἰς ἐκεῖνον δὲ [τὸ ἕν] αἱ πόλεις ἐπιστρέφονται καὶ πᾶσα γῆ καὶ πᾶς οὐρανὸς*, VI, 5, 12. Diese *παντοῖοι θεοὶ* können nur mit den „sichtbaren Göttern unter dem Monde" (III, 5, 6.) identisch sein.

[1]) II, 7, 3. Vgl. III, 2, 2: *νοῦς τοίνυν, δούς τι ἑαυτοῦ εἰς ὕλην ἀτρέμης καὶ ἥσυχος τὰ πάντα εἰργάζετο· οὗτος δὲ ὁ λόγος, ἐκ νοῦ ὁυείς. Τὸ γὰρ ἀποῤῥέον ἐκ νοῦ λόγος· καὶ ἀεὶ ἀποῤῥεῖ, ἕως ἂν ᾖ ἐν τοῖς οὖσι νοῦς.*

[2]) *Οὐ γὰρ πῦρ δεῖ προσελθεῖν, ἵνα πῦρ ἡ ὕλη γένηται, ἀλλὰ λόγον· ὃ καὶ σημεῖον οὐ μικρόν, τοῦ ἐν τοῖς ζῴοις καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς τοὺς λόγους*

ist nicht Denken noch Anschauen, sondern reines Thun, das nach Ideen bildet.[3]) Die Welt ist ein ungeheures Gewächs, das im Gedanken sein Leben hat.[4]) Alles in ihr ist λόγος.[5])

Diesen λόγος nun empfängt die Natur von der Seele, die ihn ihrerseits vom Geiste empfängt[6]); oder richtiger, die Natur ist nichts anderes als die in den Körper eingegangene Seele selbst (ψυχὴ ἐν ἄλλῳ, ψυχὴ μεθεκτή), die sich zu der reinen Seele genau so verhält, wie diese zum νοῦς, durch dessen Besitz sie vernünftig wird; vor der ἐνέργεια, zu der die δύναμις wird, ist die ἐνέργεια an sich da. Wie die Idee in dem beweglichen Elemente der Seele als λόγος erscheint, so wird der λόγος, der das Wesen der Seele ausmacht, in den ὕλη zum bildenden und belebenden Princip, dessen Bewusstsein in der dunkeln sinnlichen Selbstempfindung verschwindet. Die Natur ist die ψυχὴ αἰσθητικὴ καὶ φυτικὴ im Gegensatz der ψυχὴ νοερά, das Scheinbild, (εἴδωλον) der letztern;[7]) aber dennoch als Seele unendliche Thätigkeit (ἐνέργεια)[8]) und untheilbar die Glieder erfüllend.[9]) Das

---

εἶναι τοὺς ποιοῦντας καὶ τὴν φύσιν εἶναι λόγον, ὃς ποιεῖ λόγον ἄλλον γέννημα αὐτοῦ, δόντα μέν τι τῷ ὑποκειμένῳ, μένοντα δ' αὐτόν. III, 8, 1.

[3]) Ὁ γὰρ λόγος ἐν ὕλῃ ποιεῖ· καὶ τὸ ποιοῦν φυσικῶς, οὐ νόησις οὐδὲ ὅρασις, ἀλλὰ δύναμις τρεπτικὴ τῆς ὕλης, οὐκ εἰδυῖα, ἀλλὰ δρῶσα μόνον. II, 3, 17.

[4]) Φύτον μέγιστον κατὰ λόγον ζῶν. VI, 8, 15 zu Ende.

[5]) III, 2, 15.

[6]) Κατ' εἴδη ἄρα ποιεῖ. Δεῖ τοίνυν καὶ αὐτὴν παρὰ νοῦ ἔχουσαν διδόναι· νοῦς δὴ ψυχῇ δίδωσι τῇ τοῦ παντός· ψυχὴ δὲ παρ' αὐτῆς ἡ μετὰ νοῦν τῇ μετ' αὐτὴν ἐλλάμπουσα καὶ τυποῦσα· ἡ δὲ ὡς περιέπει ταχθεῖσα ἤδη ποιεῖ. II, 3, 17. Τὸ ἐκ ψυχῆς ἐμφαντασθὲν εἰς ὕλην φύσις. IV, 4, 13.

[7]) Aus diesem Verhältniss erklärt sich leicht die anscheinende Vermischung der Seele mit der Natur, I, 1, 8; V, 2, 1; VI, 2, 22. Ohne die Erleuchtung von der höheren Seele würde die Natur nur die Elemente hervorbringen (wie etwa die Seele ohne νοῦς nur Träume). IV, 4, 14. Vgl. III, 3, 1 zu Anf. Merkwürdig ist die Bemerkung Zeller's, man müsse bei Plotin nicht von der Weltseele sprechen, sondern von den Weltseelen; der Dualismus seiner Weltansicht sprenge die Seele selbst, die das Bindeglied der zwei Welten sein sollte, nach beiden Seiten auseinander. Das Verhältniss ist durchaus nicht anders als beim νοῦς, der zunächst für sich und dann in der Seele da ist. Alles was über den Fall dieser zweiten Seele, über das Hervorgehen der Dämonen und der menschlichen Seelen aus ihr gesagt wird, ist unrichtig.

[8]) Καὶ ἡ ἐν ὕλῃ δὲ ἄλλη ἐνέργεια, οἷον ἡ φυτικὴ· ἐνεργείᾳ γὰρ καὶ αὕτη ὅ ἐστι. II, 5, 3.

[9]) VI, 4, 4.

All ist ein beseelter Leib, über dem die denkende Seele steht, der er das Dasein verdankt.[10]) Jeder λόγος ist eine Seele, wie der Gedanke des Ganzen eine Seele ist;[11]) oder wenigstens nicht unbeseelt, wie das Samenkorn nicht ohne Seele zu denken ist.[12]) Er ist weder reiner νοῦς noch reine Seele, sondern eine Ausstrahlung von beiden, ein Leben; alles Leben aber ist ἐνέργεια; was an dieser Theil hat, wird sogleich gestaltet, das heisst zum Gedanken gemacht (λελόγωται).[13]) Der von der ὕλη empfangene Gedanke wird zum ζῶον, und so das All.[14])

Die Grundform aller Erscheinung ist der Raum. Da die Materie zu ohnmächtig ist, um Alles zugleich und ungetheilt aufzunehmen, so kann sie die höhere Welt nur dadurch empfangen, dass sie sich in die Breite des Raumes ausdehnt.[15]) Nicht die Materie an sich ist der Raum, sondern erst die bereits begrenzte. Ihre Unendlichkeit ist thatsächlich stets begrenzt, aber eben die Begrenzung zeigt die Unendlichkeit, denn nicht das πέρας, sondern das ἄπειρον bedarf der Begrenzung. Das ἄπειρον flieht die Idee des πέρας, wird aber gleichsam von aussen umfasst und gefangen gehalten und dadurch entsteht der Raum, denn das rein

---

[10]) Καὶ πᾶς ὁ κόσμος δὲ ὁ μὲν τὸ ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς τινος δεθείσης σώματι· ὁ δὲ ἡ τοῦ παντὸς ψυχή, ἡ μὴ ἐν σώματι, ἐκλάμπουσα δὲ ἴχνη τῇ ἐν σώματι. II, 3, 9. VI, 3, 1.

[11]) Καὶ ἢ οἱ λόγοι πάντες ψυχαὶ, ἢ διὰ τί οἱ μὲν ψυχαὶ οἱ δὲ λόγοι μόνον, παντὸς ψυχῆς τινος ὄντος; III, 2, 18.

[12]) VI, 7, 5. Der einfache Naturgedanke ist übrigens von dem λόγος σπερματικός wohl zu unterscheiden; denn letzterer ist etwas Körperliches und Materielles, der erstere nicht. V, 9, 6.

[13]) III, 2, 16.

[14]) Ὡς γὰρ ὄντος λόγου ζώου τινὸς, οὔσης δὲ καὶ ὕλης τῆς τὸν λόγον τὸν σπερματικὸν δεξαμένης ἀναγκὴ ζῶον γενέσθαι, τὸν αὐτὸν τρόπον ἀεὶ φύσεως νοερᾶς καὶ παντοδυνάμου οὔσης καὶ οὐδένος διείργοντος, μηδένος ὄντος μετάξυ τούτου καὶ τοῦ δέξασθαι δυναμένου, ἀναγκὴ τὸ μὲν κοσμηθῆναι, τὸ δὲ κοσμῆσαι, καὶ τὸ μὲν κοσμηθὲν ἔχει τὸ εἶδος μεμερισμένον, ἀλλαχοῦ ἄνθρωπον καὶ ἀλλαχοῦ ἥλιον, τὸ δὲ ἐν ἑνὶ πάντα. VI, 9, 9 zu Ende.

[15]) Ἡ ὕλη πάντα ὅμως ὥσπερ ἡ ψυχὴ οὐ δύναται εἰσοικίσασθαι, ἢ ἦν ἄν τι ἐκείνων. Αὐτήν τε αὖ δεῖ τὰ πάντα δέξασθαι, μὴ ἀμέρως δέξασθαι· δεῖ τοίνυν πᾶσι τόπον οὖσαν ἐπὶ πάντα αὐτὴν ἐλθεῖν καὶ πᾶσιν ἀπαντῆσαι καὶ πρὸς πᾶν διάστημα ἀρκέσαι, ὅτι μὴ κατείληπται διαστήματι αὐτή, ἀλλ' ἦν ἐκκειμένη τῷ μέλλοντι. III, 6, 18.

Unendliche hat keinen.[16]) Was unvermögend in sich selbst zu bleiben sich zerstreut und ausgiesst, wird zur Vielheit, und wenn es in dieser Ausbreitung innehält, zur Grösse. Die Grösse ist als solche ein Uebel, denn Alles erstrebt sich selbst und ist am meisten was es ist, wenn es in sich selbst ist; das Streben nach der Grösse ist ein Streben nach aussen und alles Streben nach aussen geschieht entweder aus Thorheit oder aus Zwang. Soweit etwas Eins ist, ist es es selbst; soweit es gross ist, verliert es sich selbst. Das All ist gross und doch schön, weil es nicht die Unendlichkeit fliehen darf, sondern vom Einen umfasst wird; eben weil es gross ist, bedarf es der Schönheit, denn ohne sie wäre es häßlich; die Grösse ist gleichsam die ὕλη für die Schönheit.[17])

Alle materielle Grösse ist sonach nur Schein. Das wahrhaft Grosse bringt in der Entfaltung des Scheins (φάντασις) durch Ausdehnung jene falsche Grösse hervor. Durch eine Spiegelung, die mit der Bedeutung des Abgespiegelten im Verhältniss steht, erscheint das Nichts als Alles.[18]) Die Schwere und Starrheit der Körper zeigt nur ihre Hülflosigkeit und Unfähigkeit sich selbst zu beseelen. Das wahre Sein ist nur das, was ganz Sein ist und sich nie vom Sein trennt; wer das Sinnliche für das Wahre hält, der hält auch seine Träume für wahr, denn so lange die

---

[16]) VI, 6, 3.

[17]) Καὶ γὰρ πολὺ ἕκαστον, ὅταν ἀδυνατοῦν εἰς αὐτὸ μένειν χέηται καὶ ἐκτείνηται σκιδνάμενον· καὶ πάντη μὲν στερισκόμενον ἐν τῇ χύσει τοῦ ἑνὸς πλῆθος γίγνεται, οὐκ ὄντος τοῦ ἄλλο πρὸς ἄλλο μέρος αὐτοῦ ἑνοῦντος· εἰ δ' ἔτι γένοιτο, ἀεὶ χεόμενον μένον μέγεθος γίγνεται. Γίγνεται τοίνυν διὰ μὲν τὸ μέγεθος καὶ ὅσον ἐπὶ τῷ μεγέθει ἀπολλύμενον αὐτοῦ· ὅτι δὲ ἔχει ἓν, ἔχει ἑαυτό· καὶ μὴν τὸ πᾶν μέγα καὶ καλόν, ἢ ὅτι οὐκ ἀφείθη φυγεῖν εἰς τὴν ἀπειρίαν, ἀλλὰ περιειλήφθη ἑνὶ, καὶ καλὸν οὐ τῷ μέγα, ἀλλὰ τῷ καλῷ· καὶ ἐδεήθη τοῦ καλοῦ, ὅτι ἐγένετο μέγα. Ἐπεὶ ἔρημον ὂν τοῦτο, ὅσῳ μέγα, τόσῳ ἂν κατεφάνη αἰσχρόν· καὶ οὕτω τὸ μέγα ὕλη τοῦ καλοῦ, ὅτι πολὺ δεόμενον κόσμου. VI, 6, 1.

[18]) Τὸ μὲν οὖν μέγα ἐν προόδῳ φαντάσεως θέον, ὅσον εἰς αὐτὸ δὴ τοῦτο τὸ μέγα συνθεῖν ποιῆσαν τὸ μικρὸν τῆς ὕλης, πεποίηκεν φύσει τῇ παρατάσει οὐ πληρούμενον, δοκεῖν εἶναι μέγα. Τὸ γὰρ ψευδῶς μέγα, τοῦτό ἐστιν, ὅταν τῷ μὴ ἔχειν τὸ μέγα εἶναι, ἐκτεινόμενον πρὸς ἐκεῖνο, παραταθῇ τῇ ἐκτάσει. . Καὶ ὁμοῦ πάντα ἐφαίνετο ἐκ παχτὸς τοῦ εἴδους, οὗ τὸ μέγα, καὶ ἐξ ἑκάστου, καὶ οἷον παρατέτατο καὶ πρὸς πᾶν καὶ πάντα, καὶ ἐν εἴδει τοῦτο ἀναγκασθεῖσα εἶναι, καὶ ἐν ὄγκῳ ὅσον ἡ δύναμις πεποίηκε τὸ μηδὲν ὂν αὐτὸ πάντα εἶναι. III, 6, 17.

Seele im Körper ist, schläft sie.[19]) In dem Augenblick, wo das Höhere zu wirken aufhörte, würde die ganze Masse (ὄγκος) der Welt verschwinden.[20]) Die Welt ist in vollem Sinne ein Abbild oder vielmehr ein stetes Abbilden.[21])

Aus dem Wesen der Natur als Thätigkeit folgt andererseits der Begriff der Zeit. Vorher und Nachher, heisst es, ruhten gemeinsam im Sein. Da aber die geschäftige Natur (φύσις πολυπράγμων) auch Dasein wollte und mehr suchte als die Gegenwart, bewegte sie sich, und in der Bewegung zum Weitern und Andern entstand die Zeit, das Bild der Ewigkeit, wie die Sinnenwelt das Bild der idealen ist. Die ruhelose Kraft der Seele, die das was sie schaut, immerfort in Anderes und wieder Anderes umbildet, duldet nicht die Allheit als Einheit; wie das Samenkorn sich entwickelt, macht sie sich selbst zur Zeit und unterwirft dieser das Geschaffene. Ihre wechselnde Thätigkeit gebiert das Nacheinander. Wenn die Ewigkeit das Leben in der Ruhe und Identität ist, so ist die Zeit das Leben der Seele, die beweglich von einem Dasein zum andern übergeht. Sie verwandelt den Begriff des Einen in den Begriff der Stetigkeit, den Begriff der gegenwärtigen Unendlichkeit in den des endlosen Fortlaufens, den Begriff der Ganzheit in den des nur theilweis Vorhandenen, dem das Ganze stets ein Jenseits bleibt.[22]) Wie die Ewigkeit das Sein begleitet, so begleitet die Zeit das Werden.[23])

Auch die Zeit also ist ein blosses Bild. Sie strebt die Ewigkeit aufzulösen, indem sie das Bleibende in ihr zerstreut. Das Ewige verschwindet, wenn es in sie übergeht.[24]) Die wahre Welt hat das Sein ohne Aufhören; das Werdende ist nichts mehr, wenn man ihm Vergangenheit und Zukunft nimmt; es eilt stets zum Künftigen, da es das Sein in der immer wechselnden Thätigkeit hat. Die Sehnsucht nach dem Wesen (οὐσία) treibt es zum Zukünftigen, um das ewig Seiende darin zu suchen.[25])

---

[19]) III, 6, 6.
[20]) Das. 16.
[21]) II, 3, 18.
[22]) III, 7, 10.
[23]) III, 7, 1.
[24]) I, 5, 7.
[25]) III, 7, 3.

Indem der Gedanke mit dem Eintritt in die Materie sich selbst verliert und zur blossen Erscheinung wird, löst sich die Einheit seines Wesens in die volle Mannigfaltigkeit auf;[26]) und aus dem Reiche der Ideen geht das Reich der Vielheit und der Theilung hervor, wo Eins sich vom Andern trennt und ihm fremd wird, so dass nicht mehr wie in der wahren Welt die Liebe allein herrscht, sondern auch der Hass, da das Einzelne als blosser Theil nicht sich selbst genügt und das befeindet, dessen es bedarf. Der Eine Gedanke tritt in die Gegensätze auseinander, die sich bekämpfen und aufheben, aber doch zu Einer Harmonie zusammenwirken, weil er sie zum Ganzen ordnet. Die Natur bedarf der Harmonie, weil sie nicht ganz Vernunft und Denken, sondern die Verbindung von Vernunft und Nothwendigkeit ist, in der die letztere als das unvernünftige Element zerstörend wirkt, aber vom höheren beherrscht wird.[27]) Der λόγος ist Kampf mit sich selbst, wie eine Symphonie oder ein Drama; er wäre nicht λόγος, wenn er sich nicht von sich selbst unterschiede, ja den Gegensatz hervorbrächte;[28]) weil aber Alles von Einem ausgeht, ist Alles zugleich Eins.[29])

In der Trennung von Stoff und Form liegt die Unvollkommenheit alles Sinnlichen. Je nachdem die Natur mehr oder weniger gehindert wird, prägt sie ihre Gebilde mehr oder weniger vollendet aus; und in diesem Schwanken entsteht ein Geschöpf, das unvollkommen und unlenksam seinem eigenen Wesen widerstrebt.[30]) Der Sieg der Form über den Stoff, die Herrschaft des Gedankens, der die Vielheit zur Einheit macht, ist das Schöne[31]), das ἀγαθὸν der Natur. Das Form- und Masslose dagegen, der Sieg des Nichtseins über das Sein ist das Hässliche, das κακόν. Der Körper kann nie das Böse selbst sein, denn er hat als Körper ebenso Antheil an der Form wie am Stoffe; aber ebensosehr ist er nie absolut schön, weil er durch sein stetes Werden und Vergehen das Sein flieht; er ist durch seine Ge-

---

[26]) Das Sinnliche flieht das ἐκεῖ ἔν. VI, 6, 15. Die Körper sind theilbar und dem Leiden unterworfen. VI, 4, 8.

[27]) III, 2, 2.

[28]) Das. 16.

[29]) III, 3, 1.

[30]) II, 8, 17.

[31]) I, 6, 1.

meinschaft mit dem Nichtsein stets ein *κακὸν* im Vergleich mit den Ideen.[32]) Das Böse ist nothwendig in den Dingen, weil die Welt aus Vernunft und Nothwendigkeit zusammengesetzt ist und ohne *ὕλη* nicht da sein würde. In dieser allein liegt der Grund der Zerstörung der Formen, denn der Gedanke an sich ist dem Gedanken nicht feindlich, sondern die Materie bewältigt Alles, was in sie eintritt, indem sie es durch seine entgegengesetzte Natur vernichten lässt.[33])

Aus diesen Verhältnissen ergiebt sich ein Kreis von Bestimmungen für die Formen der sichtbaren Welt, die mit den Bestimmungen der idealen einen durchgreifenden Gegensatz bildet.

Die Ideen in der Sinnenwelt.

Erst in der Sinnenwelt haben die Begriffe, die Aristoteles als die Kategorieen des Seins bezeichnet, in ihrer Absonderung eine Bedeutung; aber es bedarf auch hier der genaueren Ableitung und Begrenzung.[34])

In der Ideenwelt ist Alles *οὐσία*, — Sein im höchsten Sinne, in dem Ruhe und Bewegung, Identität und Unterschied unmittelbar in Eins zusammenfallen. Jede Idee ist reine *ἐνέργεια*, also ewige Thätigkeit, die aber zugleich die tiefste Ruhe ist; und die Eigenthümlichkeit, wodurch jede als das was sie ist bestimmt wird, sondert sich nicht von dem gemeinsamen Wesen, wonach Alles dort *νοῦς* und jedes *εἶδος* Alles ist. In der Erscheinung dagegen löst diese Einheit des Seins sich auf. Die Wesenheit trennt sich in ihren Bestimmungen. Identität und Differenz sowohl als Ruhe und Bewegung fallen auseinander, indem sie sich vermischen. Da das Ding sein Sein nicht mehr als ewiges und unabtrennbares hat, so ist ihm die Eigenthümlichkeit (*ἑτερότης*) zufällig, sowie umgekehrt die Identität in die allgemeine Trennung umschlägt; kein Etwas ist mehr mit dem anderen, ja nur mit sich selbst eins, da es in sich zur Vielheit geworden ist. Die

---

[32]) I, 8, 3—4.

[33]) Das. 7; 8.

[34]) Es ist der Hauptvorwurf Plotin's gegen Aristoteles' Kategorieenlehre, dass sie nicht zwischen dem Sinnlichen und den Ideen unterscheide, also entweder das Höhere und das Niedere unter Ein *γένος κοινὸν* befasse oder von dem wahrhaften Sein gar nicht rede. VI, 1, 1.

Form ist nicht mehr unmittelbar Bewegung, sondern diese ist dem Wesen äusserlich; und andererseits ist die Ruhe nicht mehr unbewegt, denn alle Ruhe in der Natur ist nur relativ, eine langsamere und unscheinbarere Bewegung; das Sichtbare verwandelt sich in jedem Augenblick, auch wenn die Veränderung nicht hervortritt.[35]) Wenn in den Ideen die Bewegung selbst Ruhe ist, so ist hier die Ruhe selbst Bewegung; dort ist die Differenz selbst Identität, hier die Identität selbst Differenz.

So treten nun, wenn man die *οὐσία*, obwohl in ganz anderem Sinne, als Grundkategorie beibehält, an die Stelle der vier im Ewigen stets verschmolzenen Begriffe *ταυτότης*, *ἑτερότης*, *στάσις*, *κίνησις* in der Erscheinung die Kategorieen Qualität und Quantität, Thun und Leiden (*ποιὸν*, *ποσὸν*, *ποιεῖν*, *πάσχειν*), die einzigen, die Plotin als objective Bestimmungen in den Dingen anerkennt.[36]) Raum und Zeit werden als bloss begleitende Begriffe (*παρακολουθήματα*), die Verhältnissbezeichnungen (*τὰ πρός τι*) als bloss subjective Beziehungen ausgeschieden.[37])

---

[35]) *Τὸ μὲν γὰρ ἄνω πᾶν πάντῃ· τὰ δὲ κάτω οὐ πάντα ἐκεῖσε.* III, 2, 14. *Ἡ πρῶτον μὲν ἡ ὕλη οὐχ οὕτως ἔχει, καὶ λαμβάνει τὸ εἶδος ὡς ζωὴν αὐτῆς οὐδὲ ἐνέργειαν αὐτῆς, ἀλλ' ἔπεισιν ἀλλάχοθεν, οὐκ ὄν τι ἐκείνης. Εἶτα ἐκεῖ τὸ εἶδος ἐνέργεια καὶ κίνησις, ἐνταῦθα δὲ ἡ κίνησις ἄλλο καὶ συμβεβηκός, τὸ δὲ εἶδος στάσις αὐτῆς μᾶλλον καὶ ἡσυχία. Ὁρίζει γὰρ ἀόριστον οὖσαν τό τε ταὐτὸν ἐκεῖ καὶ τὸ ἕτερον, ἐνὸς τοῦ αὐτοῦ καὶ ἑτέρου ὄντος· ἐνταῦθα δὲ ἕτερον μεταλήψει καὶ πρὸς ἄλλο. Στάσιν δὲ τῆς ὕλης πῶς, ἐπὶ πάντα ἑλκομένης μεγέθη καὶ ἐξιοῦσαν τὰς μορφάς, καὶ οὐκ αὐτάρκους ἑαυτῇ μετὰ τούτων τὰ ἄλλα γεννᾶν;* VI, 3, 2. *Τὴν οὖν ἠρεμίαν ταύτην ζητητέον πρῶτον, τί ποτέ ἐστιν; καὶ εἰ μὲν ταὐτὸν φανείη τῇ στάσει, οὐδ' ὀρθῶς ἂν ἐνταῦθα ταύτην ζητοῖ, οὐδένος ἐστηκότος, ἀλλὰ τοῦ φαινομένου ἑστάναι σχολαιοτέρᾳ τῇ κινήσει χρωμένου. . Εἰ δὲ μὴ πάσας οἷόν τέ τι τὰς κινήσεις κινεῖσθαι, ἀλλὰ δεῖ κινήσεις τινὰς μὴ κινεῖσθαι, ἵνα καὶ ἐξῇ λέγειν τόδε τὸ κινούμενον εἶναι, τί ἄλλο χρὴ λέγειν τὸ μὴ κινούμενον κατὰ τόπον, ἀλλὰ ἠρεμοῦν ταύτην τὴν κίνησιν ἢ ὅτι μὴ κινεῖται; ἀπόφασις ἄρα ἐστὶν ἡ ἠρεμία τοῦ κινεῖσθαι.* VI, 3, 27.

[36]) VI, 3, 3.

[37]) Das. Das *ἔχειν* und das *κεῖσθαι* werden auch von Aristoteles öfters weggelassen. Eine exceptionelle Stellung des *ποῦ* und *πότε* liegt unmittelbar darin, dass sie nicht wie die übrigen Begriffe als Prädicate der *οὐσία* gebraucht werden können. Die wichtigste Neuerung Plotin's ist die Entfernung des *πρός τι*, wodurch sich allerdings eine Menge Competenzfragen zwischen den Kategorieen erledigen. Die relativen Bestimmungen, die etwas dem Dinge an sich Zukommendes aussagen und nicht bloss der Vergleichung des Betrachtenden an-

1. Die *οὐσία*. Alles Sichtbare entsteht durch das Zusammentreten eines Stoffes mit einer Form, d. h. einem Gedanken. Weder Stoff noch Form für sich bilden ein sinnliches Etwas; ihre Vereinigung ist es daher, der die Bezeichnung *οὐσία* zukommt.[38]) Sie ist also das *εἶδος μεθεκτόν*; beim sichtbaren Menschen ist Mensch und Menschsein verschieden, er hat an dem letzteren nur Antheil, wogegen Seele und Seelesein dasselbe ist, weil sie einfach ist, und keines fremden Elementes bedarf.[39]) Nur den Namen hat die erscheinende Wesenheit mit der ewigen gemein; an sich sollte jene als das beständig Fliessende vielmehr *γένεσις* heissen als *οὐσία*.[40]) Das körperliche Etwas ist nur ein Scheinbild des eigentlichen.[41])

Die *οὐσία* ist der Grundbegriff für die übrigen Kategorieen, sofern sie das für sich Bestehende ist, während alle anderen sich auf sie beziehen und etwas an ihr Vorhandenes ausdrücken. Man kann sie im Verhältniss zu ihnen nur negativ bestimmen, als das, was weder im Andern ist noch vom Andern ausgesagt wird. Sie ist das erste und unmittelbare Sein, wogegen jede weitere Bestimmung ein Sein zweiten Grades ist, das nur durch die Kräfte jenes ersten ins Leben gerufen wird.[42])

Es erscheint auf den ersten Anblick nicht leicht, das Etwas

---

gehören, lassen sich wirklich sämmtlich auch unter die qualitativen und quantitativen Eigenschaften oder Thun und Leiden einreiben.

[38]) VI, 3, 3. Plotin tadelt die Unbestimmtheit des Worts bei Aristoteles, wo es bald die Materie bald die Form bald die Einheit beider bezeichnen soll, als wenn sich diese drei unter Einen Begriff vereinigen liessen. Auch die Definition der *οὐσία* als *ἕν τι καὶ ταὐτὸν δεκτικὸν τῶν ἐναντίων* sei bestenfalls nur eine Abgrenzung nach aussen, aber keine Erklärung der Sache selbst. — Zwischen der *οὐσία* und dem *τί* macht Plotin den Unterschied, dass dieses mehr den *λόγος* des Dinges, jene das *ποιὸν ἐκ πολλῶν* ausdrücke; z. B. ist auch das Bild des Socrates Socrates, sein *τί*, aber nur er selbst seine *οὐσία*. VI, 3, 15.

[39]) *Ἁπλῆ καὶ μὴ μετ' ἄλλου*. VI, 3, 14. Daher sind hier auch das *τί* und das *διατί* verschieden, die in den Ideen zusammenfallen.

[40]) VI, 3, 1; 2.

[41]) *Οὐ δὲ γὰρ τὸ ὅλον ἀληθὴς οὐσία, ἀλλὰ μιμούμενον τὴν ἀληθῆ, ἥτις ἄνευ τῶν περὶ αὐτὴν ἔχει τὸ ὄν, . . ὧδε δὲ καὶ τὸ ὑποβεβλημένον ἄγονον καὶ οὐχ ἱκανὸν εἶναι ὄν, ὅτι μηδὲ ἐξ αὐτοῦ τὰ ἄλλα, σκιὰ δὲ, καὶ ἐπὶ σκιᾷ αὐτῇ οὔσῃ ζωγραφία καὶ τὸ φαίνεσθαι*. VI, 3, 8 zu Ende. Vgl. 3 zu Anfang. II, 6, 1.

[42]) VI, 3, 4—6.

von seinen Qualitäten zu unterscheiden. Jeder Körper ist in der That nichts weiter als eine Zusammensetzung von qualitativen und quantitativen Bestimmungen. Nimmt man Farbe, Gestalt, Grösse, Dichtigkeit u. s. w. hinweg, so wird er ein Nichts. Will man nun das Etwas nicht zur blossen Materie machen, da es doch vielmehr in der Form sein Wesen hat, so muss man die Qualitäten, die das Sein des Dinges ausmachen, von den unwesentlich hinzutretenden absondern. Die ersteren sind keine eigentlichen Qualitäten, denn Alles das, durch dessen Fehlen die Existenz des Dinges unvollendet bleibt, gehört zum Begriff; die Gesammtheit der Bestimmungen, die einzeln genommen *ποιὰ* oder *ποσὰ* sind, heisst aber, sofern sie die Einheit Eines Begriffs bildet, *οὐσία*. Nur das, was sich ohne Aufhebung des Etwas von ihm trennen lässt, mag es nun von aussen hinzukommen oder von Anfang an in ihm liegen, ist Qualität im eigentlichen Sinne.[43])

Die vier Kategorieen, durch welche die körperliche *οὐσία* näher bestimmt wird, theilt Plotin in zwei Paare; er nennt Qualität und Quantität Eigenschafts-, Thun und Leiden Bewegungsformen.[44]) Dieselbe Natur des Sinnlichen, die die erstern in Form des Seins aussprechen, sprechen die letztern in Form des Werdens aus.

2. Qualität und Quantität.

Die Quantität in den Dingen ist die Zahl des Materiellen (*ἀριθμὸς τῶν ἐνύλων*), die innere Trennung des Stoffes (*διάστημα τοῦ ὑποκειμένου*).[45]) Schon bei Aristoteles wird sie als die sich auf die Materie beziehende Bestimmung den mit der Form in Verbindung stehenden Qualitäten gegenübergesetzt.

Das Quantitative zerfällt in Zahlen und Grössen.[46]) Im eigentlichsten Sinne jedoch ist die Zahl allein die Quantität als solche und die Grösse wird erst dazu, sofern sie durch Messung auf die Zahl zurückgeführt wird.[47])

---

[43]) VI, 3, 8. II, 6, 2.

[44]) VI, 3, 3.

[45]) VI, 3, 11.

[46]) Das. und 18.

[47]) VI, 1, 4. Auch bei der Quantität wird der Mangel einer festen und genauen Bestimmung bei Aristoteles streng gerügt. Will man wie er Grösse, Zeit, Raum, Sprache, Bewegung, also Alles, was an dem *ποσὸν* Theil hat, in

Es giebt einen ursprünglichen quantitativen Gegensatz nach gross und klein, viel und wenig; denn es könnte kein Grösseres geben, wenn es nicht ein Grosses gäbe.[48])

Die Qualitäten bezeichnen die Besonderheiten der Wesen, ihre eigenthümlichen Merkmale.[49]) Auch der Besitz der Künste und Fertigkeiten, die dem Menschen als Sinnenwesen zukommen, kann als Qualität ausgesprochen werden; die höheren Künste und Wissenschaften dagegen gehören als *ἐνέργεια* zum Begriff des *νοῦς* und der reinen Seele.[50])

Da man die Unterschiede aller andern Begriffe durch Qualitäten ausdrückt, so ist die Bestimmung der letzten Unterschiede zwischen den Qualitäten selbst sehr schwierig. Das Aufsuchen neuer Qualitäten führt ins Unendliche. Man kann nicht nach den Unterschieden der Unterschiede fragen, so wenig man nach der Quantität der Quantität, der Wesenheit der Wesenheit fragen darf. Was weiss und schwarz, was süss und sauer ist, lässt sich nicht weiter begreiflich machen; der Sinn einerseits und die Vernunft andererseits fasst es durch unmittelbare Wahrnehmung auf. Man kann höchstens durch äussere Kennzeichen auf die Sache hinweisen und die Gegenstände sondern, zu denen die verschiedenen gehören.[51])

Entgegengesetzt sind die Qualitäten derselben Gattung, die nichts in ihren Begriffen gemein (*μηδὲν κατὰ τὸ εἶδος ταυτὸν*) haben.[52]) Positive Gegensätze von Qualitäten, wie blind, nackt u. dgl., sind wieder Qualitäten; bloss ausschliessende Begriffe dagegen, wie nicht weiss, nicht warm u. s. f. nur Redefiguren.[53])

Eine Bewegung, ein einzelner Act ist niemals eine Qualität; das *ποιὸν* ist an keine Zeit gebunden. Das Rothsein ist etwas

---

das *ποσὸν* aufnehmen, so wird die *οὐσία* selbst zur Quantität. Ist das Stetige als solches ein Quantum, wie kann das Discrete ein Gleiches sein? Erst durch Zurückführung auf die Zahl, durch Messung werden Linien, Flächen, Körper zu *ποσοῖς*, sie sind nur *ποσὰ κατὰ συμβεβηκός*, und ebenso ist es mit Raum, Zeit u. s. w.

[48]) VI, 3, 11; 12. Ueber die aristotelischen Bestimmungen ebd.

[49]) VI, 3, 16 zu Anfang.

[50]) Das. Daher können öfters *ἀρεταὶ* bald als ewige bald als zufällige Eigenschaften aufgefasst werden.

[51]) VI, 3, 17—18.

[52]) Das. 20.

[53]) Das.

Qualitatives, aber das Erröthen nicht.[54]) Wo die Qualität eine Thätigkeit bezeichnet (z. B. die Behendigkeit), stellt sie diese nur als Kraft und dauernde Anlage (*δύναμις, διάθεσις*) hin.[55])

Jede Qualität ist, wie schon früher berührt, im Grunde eine *ἐνέργεια* und geht dadurch auf die Idee eines bestimmten Wesens, eine ewige *οὐσία* zurück. Nur ist sie eine *ἐνέργεια*, die von ihrer *οὐσία* getrennt und gleichsam verlassen ist. Die Wärme z. B. ist die Wirksamkeit des Feuers; aber als solche ist sie keine Qualität, weil sie mit dem Wesen des Dinges zusammenfällt. Sie wird erst Qualität, wenn sie in einem andern Dinge ist, mit dessen Begriff sie eigentlich nichts zu thun hat, und dem sie daher als zufällig (*συμβεβηκὸς*) erscheint, z. B. dem Wasser. So ist sie also eine übertragene Thätigkeit (*ἐνέργεια ἐν ἄλλῳ ληφθεῖσα*), die nur ein Bild und ein Schatten der ursprünglichen, von ihrer Wesenheit ungetrennten sein kann.[57]) Begriffe wie Schönheit, Stärke u. dgl. scheinen dieser Bestimmung zu widersprechen, da sie sich nicht von Einem Dinge auf das andere übertragen lassen. Indessen sind auch sie wenigstens ablösbare *ἐνέργειαι* z. B. der Idee des Menschen; die Kräfte der Ernährung, der freien Bewegung u. s. f. sind schlechterdings nothwendig, um den Begriff Mensch zur Erscheinung zu bringen, und sind daher keine unterscheidenden Eigenschaften, während Schönheit und Stärke nach Massgabe des bestimmten Stoffes, woraus der einzelne gebildet wird, bald hervortreten, bald nicht.[58])

Hiernach erscheint die Qualität als die Umkehrung der Quantität. Die Eine drückt das unendliche Auseinanderfallen des Körpers in sich (*τὸ διάστημα τοῦ ὑποκειμένου*), die andere die unendliche gegenseitige Durchdringung der Dinge aus. Die erstere offenbart die Vielheit in dem Einen, die letztere zeigt die Einheit zerstreut in der Vielheit.

---

[54]) Das. 19.

[55]) VI, 1, 12.

[56]) II, 6, 2.

[57]) *Τὸ ἀπηρημωμένον οὐσίας ποιόν· τὸ δὲ σὺν ταύτῃ, οὐσίαν ἢ εἶδος ἢ ἐνέργειαν. Οὐδὲν γάρ ἐστι ταὐτὸν ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ἄλλῳ, μόνον ἐκεῖνόν τοῦ εἶδος καὶ ἐνέργεια εἶναι· ὃ μέντοι μηδέποτε εἶδος ἄλλου, ἀλλὰ συμβεβηκὸς ἀεί, καθαρῶς ποιότης καὶ μόνον τοῦτο.* II, 6, 3.

[58]) Man kann sie etwa mit dem *ποιεῖν* vergleichen, das kein bestimmtes Object hat, wie z. B. das Gehen.

Die Qualität ist immer etwas Unkörperliches und dadurch von der räumlichen Natur der Quantität wesentlich verschieden. Sie wächst nicht mit der Grösse des Körpers und bleibt auch im kleinsten denkbaren Theile, was sie im Ganzen ist.[59]) Es giebt daher wirkliche Mischungen und nicht bloss mechanische Verbindungen der Körper, indem eben die unkörperlichen Eigenschaften sich vereinigen. Härte und Dichtigkeit sind dabei kein Hinderniss, da sie eben selbst nur bestimmte Qualitäten sind, die im Zusammentreten mit andern sich verwandeln.[60])

Obgleich indess die Qualitäten an sich mit dem Raume nichts zu thun haben, so kommt ihnen doch die Ausdehnung auf accidentelle Weise zu, sofern sie sich durch den ganzen Körper ergiessen.[61]) Und andererseits sind die verschiedenen Grössen (wie Dreieck, Viereck, Kreis) nicht bloss als Quanta, sondern zugleich qualitativ und ideell verschieden.[62])

Eine bedeutungsvolle Beziehung beider zeigt sich endlich in der Veränderung der Dinge. Jede qualitative Aenderung ist zugleich eine quantitative und umgekehrt, wie es die innere Entwickelung des Lebendigen beim Wachsen am klarsten zeigt; denn eine Qualität ohne Stoff ist eben so undenkbar als ein Stoff ohne Qualitäten.[63])

3. Thun und Leiden.

Die Begriffe der Thätigkeit und des Leidens lassen sich in den Begriff der Bewegung zusammenfassen.[64]) Die Bewegung ist der Weg von der *δύναμις* zur *ἐνέργεια*[65]), denn das Wirkende oder Leidende muss nothwendig die Fähigkeit dazu in sich haben.[66]) Man kann sie als den lebendigen Begriff im Gegensatz des ruhenden, gleichsam als den wachenden im Gegensatz des schlummernden bezeichnen.[67]) Der Ausdruck *ἐνέργεια ἀτελὴς*

---

[59]) IV, 7, 8.

[60]) II, 7, 1.

[61]) VI, 4, 1.

[62]) VI, 3, 14.

[63]) II, 7, 1. II, 4, 11.

[64]) Wie es schon Aristoteles thut. — Ueber das Unnütze der Absonderung von *ἔχειν* und *κεῖσθαι* als besondere Kategorieen VI, 1, 23—24.

[65]) *Ἡ ἐκ δυνάμεως ὁδὸς εἰς ἐκεῖνο ὃ λέγεται δύνασθαι· πρόοδος καὶ ἀγωγὴ ἐκ δυνάμεως καὶ δυνατοῦ εἰς ἐνέργειαν.* VI, 3, 22.

[66]) Das. zu Ende.

[67]) Das.

ist insofern mangelhaft, als alle ἐνέργεια, die der Zeit angehört, ein Ziel erstrebt und also etwas Unvollendetes ist.[68])

Das Gemeinsame aller Bewegung ist das ἄλλο, die ἀλλοίωσις. Das sich Bewegende bleibt nicht wie es ist, sondern wird unaufhörlich zum Andern fortgeführt. Die Andersheit (ἑτερότης), aber nicht als fertige, sondern als continuirliche macht das eigentliche Wesen der Bewegung aus.[69])

Die Bewegung des Veränderns (ἀλλοιοῦν) ist nun das Thun, die des Verändertwerdens (ἀλλοιοῦσθαι) das Leiden. Die Veränderung braucht sich nicht immer auf etwas Aeusseres zu beziehen; sie ist oft nur eine Verwandlung des Zustandes des Subjects und erscheint dann als einfache Verwirklichung der in ihm liegenden Möglichkeit. Von dieser Art ist z. B. die räumliche Selbstbewegung; beim Gehen, Tanzen u. s. w. ist die äussere Wirkung, wie etwa das Einprägen der Fusstapfen, wenigstens nur accidentell.[70]) Wo aber, wie es überall in der irdischen Natur erscheint, ein Ding das andere stösst und anregt und es nicht in der Identität (ταυτότης) ruhen lässt, frägt es sich, ob die Bewegung in das Bewegende oder das Bewegte zu setzen ist. Jedenfalls kommt sie zunächst dem ersten zu, allein sie ist zugleich im zweiten; sie trennt sich nicht von jenem, aber sie strömt gleichsam wie ein Hauch (πνοη) in das Andere über. — Die besonderen Arten der Bewegung ergeben sich aus den verschiedenen Wirkungen. Bewegung im engern Sinne heisst sie, wo bloss der Ort des Körpers wechselt; Zunahme und Abnahme, wo die Kraft einen Stoff findet und ihn sich aneignet oder wo er ihr umgekehrt durch eine andere entzogen wird; Veränderung im engern Sinne, wo sie qualitativ umbildend wirkt; Werden und Vergehen, wo sie hervorbringt oder vernichtet.[71]) Zu diesen aristotelischen Formen fügt Plotin noch eine neue, Zusammensetzung und Theilung (σύγκρισις, διάκρισις), wobei durchaus keine qualitative Veränderung vor sich zu gehen braucht und die des Ortes nur accidentell hinzutritt.[72])

Leiden und Thätigkeit sind nach dieser Entwickelung die-

---

[68]) VI, 1, 19.
[69]) VI, 3, 22.
[70]) VI, 1, 21—22. VI, 3, 22.
[71]) VI, 3, 23—24.
[72]) Das. 25.

selbe Sache. Nur das ἐξ ἄλλου und εἰς ἄλλο unterscheidet sie. Das Leiden ist nur die im Andern gesetzte Thätigkeit. Dasselbe, was in einer Beziehung Thun ist, ist in der andern Beziehung Leiden; z. B. jede Theilung ist einerseits ein Act und andererseits eine durch diesen Act empfangene Veränderung.[73]) Wie das qualitative und quantitative Sein der Körper, so bedingen sich Thun und Leiden gegenseitig; es ist nie eine Thätigkeit ohne ein Leiden noch ein Leiden ohne eine Thätigkeit zu denken, denn auch wo das Thun sich nicht über das Subject hinausbezieht, bringt es in diesem selbst doch zugleich ein Leiden hervor; der Act des Gehens ist zugleich ein Fortgestossenwerden des Körpers.

Der ganze Begriff der Bewegung aber stellt dieselbe Ausgiessung der Einheit in die Mannigfaltigkeit als ein Nacheinander dar, die Quantität und Qualitäten als ein Nebeneinander darstellen. Die Idee bleibt im Sinnlichen nicht was sie ist, sondern trennt sich von sich selbst durch Vermischung mit den andern; sie wirkt ebenso auf die übrigen ein wie sie von deren Einwirkungen durchdrungen und bestimmt wird. Die Kategorieen der Sinnenwelt verhalten sich zu denen der idealen genau wie Raum und Zeit zum Begriff der Ewigkeit. Die vollendete Selbstgleichheit und reine Gegenwart, die das Wesen der Ewigkeit ausmacht, geht in der Verbindung der Ideen mit der Materie in das unendliche Aussersichselbst und das ruhelose Werden über. In Raum und Zeit sind alle Kategorieen ausgesprochen. Der Begriff der Ausdehnung enthält den Begriff der Zusammensetzung, wie die Zeit den Begriff der Veränderung.[74])

Dass Plotin Raum und Zeit dennoch nicht der Schöpfung vorangehen lässt, sondern sie ausdrücklich als bloss begleitende Begriffe der sinnlichen Wirklichkeit bezeichnet und nach Materie und Körper setzt[75]), ist eine einfache Consequenz seines strengen aristotelischen Princips, die οὐσία allen Bestimmungen voraufzustellen. Er lehnt jedoch ihre Definition als „umschliessende

---

[73]) VI, 1, 19 f.

[74]) Plotin nennt VI, 3, 3 den Raum die Form des Zusammengesetzten, die Zeit die Form der Bewegung. Das, woraus die Körper zusammengesetzt sind, sind aber qualitative und quantitative Bestimmungen. Das. 8.

[75]) II, 4, 12.

Grenze" und „Mass der Bewegung" ab, weil sie dadurch zu blossen Relationsbegriffen herabgezogen würden.[76])

Bloss subjective Bestimmungen der Dinge (*κατηγορούμενα μόνον*) heissen alle die, welche auf Beziehungen beruhen, die nicht in der Sache selbst liegen. Wenn ein Chor aus sechs Personen besteht, so ist das seine objective Zahl, seine *ποσότης*; zähle ich aber aus einem Haufen Menschen sechs zusammen, so ist diese Sechs etwas Subjectives.[77]) Alle Verhältnissbegriffe (*πρός τι*), soweit sie nicht in den Eigenschafts- und Bewegungsbegriffen enthalten sind, gehören in dies Gebiet; wenn ein Ding das andere hervorbringt, so ist dies als Thun etwas Reales; wenn man aber den Act in die Verhältnissbegriffe von Ursache und Wirkung verwandelt, so ist dies persönliche Betrachtung. Ja es scheint sogar, dass Plotin alle subjectiven Begriffe als Verhältnissbegriffe bestimmt.[78]) Als Eintheilung der Relationen lässt er die Beziehungen von Ursache und Wirkung, Mass und Gemessenem, Höherem und Niederem, Aehnlichem und Unähnlichem stehen.[79])

2. *Das Weltganze und seine Theile.*

Von der Weltseele geboren wie Glanz vom Feuer ist die schaffende Natur eine wirkende Seele, die in immer gleicher Ruhe, ohne Mühe und Berechnung die Materie gestaltet, indem sie ihr die Form ertheilt.[80]) Der Arzt behandelt den lebendigen Leib von aussen, die Natur von innen und ohne Berechnung; und wie

---

[76]) VI, 3, 11; 4; 5. III, 7, 8; 11—12. *Ποῦ* und *πότε*, heisst es, sind bei Aristoteles um so überflüssiger, da Raum und Zeit schon unter der Quantität mit aufgeführt sind. VI, 1, 13; 14. — Die Bewegung, sagt Plotin, misst die Zeit, nicht umgekehrt. Die Gestirne sind das Mass der Zeit. III, 7, 11; 12.

[77]) VI, 6, 16.

[78]) *Τὰ δὲ κατηγορούμενα μόνον ἐν πῷ πρόςτι ἂν εἴη, οἷον αἴτιον εἶναι, στοιχεῖον εἶναι.* VI, 3, 8.

[79]) *Ἔστι δὲ καὶ τὰ πρόςτι διαιρεῖν ὥσπερ δεῖρηται τοῖς ἀρχαίοις, τὰ μὲν ὡς ποιητικά, τὰ δ' ὡς μέτρα, τὰ δ' ἐν ὑπεροχῇ καὶ ἐλλείψει, τὰ δ' ὅλως χωρίζοντα ὁμοιότητι καὶ διαφοραῖς.* VI, 3 epil. Ueber die Schwierigkeit, alle von Aristoteles aufgeführten Beispiele unter Einen Begriff zusammenzufassen, VI, 1, 7—9.

[80]) V, 9, 6. Die Natur heisst *λόγος*, der selbst ruhend einen andern (den materiellen) erzeugt. III, 8, 1. Sie ist als *εἶδος* unbewegt oder nur bewegt per accidens. Das. und II, 3, 18.

mit dem einzelnen Leibe verhält es sich mit dem Ganzen. Es ist Eine Vernunft des Alls, einfach und mannigfach, Ein Gedanke, der zugleich Alles ist. Je wechselnder das Geschaffene, je ruhiger steht das Schaffende.[81]) Als der letzte Schöpfer aber hat sie den Gedanken nicht als bewussten; sie weiss nicht, sondern wirkt nur.[82]) Sie hat weder Augen noch Ohren; aber doch hat sie ein stilles Selbstgefühl; die Kräfte der Gestaltung und Empfindung sind da, wie wenn sie nicht da wären.[83]) Ihr Bewusstsein ist das des wachenden Schlafs. In der Selbstbeschauung des höheren Gedankens ist sie geboren; so ist sie denn Beschauung, wenn diese auch nur das Traumbild einer göttlicheren ist. Sie denkt nicht nach über das, was in ihr liegt; da ihr Sein ganz Thun ist, so ist ihre Beschauung ein Schaffen. Immerfort will sie anschauen, und das Werdende ist ihre Anschauung. Indem sie betrachtet, bildet sie gleich dem Mathematiker Linien und Körper. Ein Bild der höheren Seele ruht sie still versenkt in ihrer Selbstempfindung und vollendet ihre reizenden Anschauungen.[84])

---

[81]) IV, 4, 11.

[82]) *Ἴνδαλμα γὰρ φρονήσεως ἡ φύσις καὶ ψυχῆς ἔσχατον ὂν ἔσχατον καὶ τὸν ἐν αὐτῇ ἐλλαμπόμενον λόγον ἔχει. Ὅθεν οὐδὲ οἶδε, μόνον δὲ ποιεῖ· ὃ γὰρ ἔχει τῷ ἐφεξῆς δίδουσα ἀπροαιρέτως τὴν δόσιν τῷ σωματικῷ καὶ ὑλικῷ ποίησιν ἔχει· διὰ τοῦτο τοι ἡ φύσις οὐδὲ φαντασίαν ἔχει.* IV, 4, 13.

[83]) *Τί οὖν; οὐκ αἰσθάνεταί τινα αἴσθησιν; ὅρασιν οὐκ ἔχει, φησί, ὅτι μηδὲ ὀφθαλμοὺς, οὐδὲ ὦτα οὐδὲ ῥῖνας δηλονότι οὐδὲ γλῶτταν. Τί οὖν; συναίσθησιν ὥσπερ ἡμεῖς τῶν ἔντος ἡμῶν ἢ ὁμοίως κατὰ φύσιν ἐχόντων, ἠρέμησις οὐδὲ ἡδονή· πάρεστιν οὖν καὶ τὸ φυτικὸν, οὐ παρὸν· καὶ τὸ αἰσθητικὸν ὡςαύτως.* III, 4, 4.

[84]) *Τὸ οὖν εἶναι αὐτῇ ὅ ἐστι, τοῦτό ἐστι τὸ ποιεῖν αὐτῇ, καὶ ὅσον ἐστὶ, τοῦτό ἐστι τὸ ποιοῦν. Ἔστι δὲ θεωρία καὶ θεώρημα, λόγος γὰρ. Τῷ οὖν εἶναι θεωρία καὶ θεώρημα καὶ λόγος, τούτῳ καὶ ποιεῖ, ᾗ ταῦτά ἐστιν· ἡ ποίησις ἄρα θεωρία ἡμῖν ἀναπέφανται· ἔστι γὰρ ἀποτέλεσμα θεωρίας, μενούσης θεωρίας, οὐκ ἄλλο τι πραξάσης, ἀλλὰ τῷ εἶναι θεωρία ποιήσασης.* III, 8, 2. *Καὶ εἴ τις δὲ αὐτὴν ἔροιτο, τίνος ἕνεκα ποιεῖ, εἰ τοῦ ἐρωτῶντος ἐθέλοι ἐπαΐειν καὶ λέγειν εἴποι ἄν· ἐχρῆν μὲν μὴ ἐρωτᾶν, ἀλλὰ συνιέναι καὶ αὐτὸν σιωπῇ, ὥσπερ ἐγὼ σιωπῶ καὶ οὐκ εἴθισμαι λέγειν. . . Τί οὖν ταῦτα βούλεται; ὡς μὲν ἡ λεγομένη φύσις ψυχὴ οὖσα γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατώτερον ζώσης, ἡσυχῇ ἐν ἑαυτῇ θεωρίαν ἔχουσα, οὗ πρὸς τὸ ἄνω οὐδ' αὖ ἔτι πρὸς τὸ κάτω, στᾶσα δὲ ἐν ᾧ ἐστιν ἐν τῇ αὐτῆς στάσει καὶ οἷον συναισθήσει, τῇ συνέσει ταύτῃ καὶ συναισθήσει τὸ μετ' αὐτὴν εἶδεν ὡς οἷόν τε αὐτῇ, καὶ οὐκέτι ἐζήτησεν, ἀλλὰ θεώ-*

Die Dinge sind nothwendig wie sie sind, und in ihrem Dasein selbst liegt der Beweis ihrer Nothwendigkeit. Unsere Berechnung des Vernünftigen ist nur das Nachrechnen einer Aufgabe, deren Facit bereits bekannt ist.[85]) Auch das Geringste hat eine bestimmte Ursache, warum es so und nicht anders ist. Das Sein der Geschöpfe enthält zugleich das Warum. Der Begriff der Menschen bestimmt das Mass seiner Glieder.[86]) Die Natur bildet alles nach festen Zahlenverhältnissen, da nichts grundlos und gedankenlos sein darf: bald innehaltend bald wieder fortgehend bringt sie die Wesen je nach ihrer Art in beschränkterer oder reicherer Fülle hervor.[87]) Der Zufall, der das Einzelne zu regieren scheint, ist dem beherrschenden Gedanken (*λόγος*) unterworfen.[88])

Die innere Kraft des Universums ist unendlich, und darum hat es sowenig ein Ende in der Zeit wie es einen Anfang in ihr gehabt hat.[89]) Wer ein Abnehmen seiner wirkenden Kräfte für möglich hält, muss auch die Weltseele und die Vernunft für sterblich erklären.[91]) Das stete Fliessen des Stoffes steht mit der Ewigkeit der Welt nicht in Widerspruch, da er nicht aus sich heraus, sondern nur in sich fliesst. Wie der Mensch derselbe bleibt, obgleich sich die Theilchen seines Körpers stets verwandeln und mit den Umgebungen austauschen, so bleibt auch das All beim Wechselspiel seiner Elemente dasselbe; und da es nichts ausser sich hat, genügt es auch für alle Zeit sich selbst.[92])

Allein das Unendliche, das sich in den Dingen darstellt, erscheint, um nicht ins Masslose überzugehen, nicht nur dem Raume

---

ρημα ἀποτελέσασα ἀγλαὸν καὶ χαριέν. Καὶ εἴ τέ τις βούλεται σύνεσίν τινα ἢ αἴσθησιν αὐτῇ διδόναι, οὐχ οἵαν λέγομεν ἐπὶ τῶν ἄλλων τὴν αἴσθησιν ἢ τὴν σύνεσιν, ἀλλ' οἷον εἴ τις τὴν τοῦ ὕπνου τοῦ ἐγρηγορηκότος προσεικάσειε. Θεωροῦσα γὰρ θεώρημα αὐτῆς ἀναπαύεται, γενόμενον αὐτῇ ἐκ τοῦ ἐν αὐτῇ καὶ σὺν αὐτῇ μένειν καὶ θεώρημα εἶναι καὶ θεωρία ἄψοφος, ἀμυδροτέρα δὲ. Das. 3. Vgl. V, 8, 5.

[85]) V, 8, 7.
[86]) VI, 8, 14.
[87]) VI, 6, 11.
[88]) VI, 8, 15.
[89]) S. die schon angeführte Stelle.
[90]) II, 1, 1.
[91]) VI, 4, 10.
[92]) II, 1, 3.

nach in dem Umkreise des Himmels, sondern auch der Zeit nach begrenzt. Das All kehrt in bestimmten Perioden in seinen Anfang zurück, um den Kreislauf des Daseins auf's Neue zu beginnen. Für jede Periode ist die Zahl der Wesen genau berechnet, und selbst das Auf- und Absteigen der Seelen so in den Plan verflochten, dass Alles am Ende wieder in seiner ursprünglichen Stellung da ist. Nur so ist es möglich, dass auch die Ideen der Einzelwesen im *νοῦς* vorhanden sind, ohne das Gesetz, dass Alles in ihm Mass und Bestimmtheit ist, zu verletzen.[93])

Das All ist in seiner reinen Begrenzung ein vollendetes *ζῶον*, das alle Wesen als Glieder seines Leibes in sich begreift.[94]) Durch die Einheit des Gesammtlebens reicht die göttliche Ordnung (*πρόνοια*) bis zum Tiefsten herab, in nothwendiger Folge tritt alles Wirken und Leiden hervor; es ist nur die Selbstvermittelung Eines Lebens.[95]) Die Seele der Welt wirkt wie das Lebensprincip in jedem *ζῶον*; alles Einzelne aber wirkt durch sein natürliches Wirken zum Ganzen zu dessen Vollendung mit.[96]) Denn wie beim Menschen jedes Glied seine eigne Kraft und Bedeutung hat, so ist es in höherem Sinne im Universum; Alles ist wach und lebendig in ihm und nur dadurch ist es ein so lebensvolles Ganzes. Es giebt nichts Todtes; auch das anscheinend Leblose, wie das Gestein, lebt ein geheimes eigenthümliches Leben und wirkt mit besonderen Kräften.[97]) Das Eine treibt das Andere und Alles handelt und leidet gegenseitig, unwillkürlich, aber nicht nach dem Zufall, sondern nach der Natur;[98]) auch nicht nach blossen *λόγοις σπερματικοῖς*, (aus denen keine gegenseitige Wirkung folgt), sondern nach höheren und umfassenderen Gedanken, die den Gesetzen eines Staates vergleichbar sind.[99])

---

[93]) IV, 3, 12. V, 7, 1—3. Solche Perioden sind nothwendig, um den Begriff der Ewigkeit der Welt mit der antiken Abneigung gegen das *ἄπειρον* in Einklang zu bringen. Man wird die einzelnen Perioden oder wenigstens grössere Cyclen derselben als vollkommen gleich denken müssen, sogar bis auf die Individuen, wenn der Forderung des *πέρας* genügt werden soll.

[94]) IV, 8, 1 u. s. f. *Ἓν πολὺ ζῶον* II, 3, 7.

[95]) III, 2, 7. IV, 4, 33.

[96]) II, 3, 13.

[97]) IV, 4, 36—37.

[98]) II, 3, 7.

[99]) IV, 4, 39.

Auf dieser Einheit und Wechselseitigkeit des universalen Lebens beruht die Möglichkeit der Magie und der Weissagung. Wie man aus jedem Gliede eines Lebendigen, z. B. aus dem Ausdruck des Auges, auf den Zustand des ganzen Körpers schliessen kann, so folgert der *μάντις* aus dem Einen Geschehenden das Andere und ermisst den Lauf der Natur aus dem Fluge der Vögel und der Stellung der Gestirne;[100] er liest gleichsam die Schrift der Natur, obwohl er das Warum nicht begreift.[1] Und wie der Arzt die verschiedenen Dinge nöthigt, einander ihre Kräfte mitzutheilen, so wirkt die Magie auf die Sympathieen und Antipathieen der Naturmächte; denn durch die Einheit des Alllebens steht auch das Fernste in empfindender Beziehung (*συμπαθές ἐστι*) und das Verwandte wirkt freundlich, das Entgegengesetzte feindlich aufeinander.[2] Tränke und Lieder können gleich dem Blick der Schlange die sinnliche Seele (das *ἄλογον*) fesseln[3], und in den Formen (*σχήμασι*) als den Gedanken und Rhythmen alles Lebens liegt eine tiefe Gewalt, wie sie die Macht beweist, mit der die Eine Gestalt den Einen, die andere den Andern zur Liebe entzündet.[4] In jedem Reiz offenbart sich dieser magische Zug; überhaupt beruht alle Begier des Irdischen, z. B. die Gier der Herrschaft, auf dem unbewussten Zauber der Natur.[5] Und so wirkt das Gebet auf die himmlischen Mächte und erregt ihre Wirksamkeit, wie beim Schwingen Einer Saite die ganze Lyra mitertönt.[6]

In dem Ganzen der Natur ist die höchste Schönheit ausgeprägt. Wer die Unvollkommenheit einzelner Theile zum Massstab des Ganzen macht, der beurtheilt die Ilias nach einem Thersites. Es fragt sich nicht, ob das Einzelne schön oder hässlich ist, sondern ob es zum Ganzen gehört.[7] Der Gedanke (*λόγος*) umfasst die ganze *ὕλη* und hält Alles in sich beschlossen;[8]

---

[100]) II, 3, 7.

[1]) III, 3, 6.

[2]) IV, 4, 42; 40; 32.

[3]) Das. 40.

[4]) Das. 34; 35.

[5]) Das. 44.

[6]) Das. 41. Selbst der Sinn wird auf diese allgemeine Sympathie zurückgeführt, s. unten.

[7]) III, 2, 3,

[8]) Das. 4.

Alles lebt nach dem einheitlichen Gedanken des Alls (λόγος ὅλος τοῦ παντὸς), und auch das Mächtigste kann die Kraft der gestaltenden Gedanken nicht hemmen.[9]) Der Kampf und der Untergang des Lebendigen ist nothwendig in einer Welt der Sonderung und des allgemeinen Dranges zum Dasein. Es ist der ewige Tausch des Lebens, das Auf- und Abtreten der Schauspieler.[10]) Auch das Uebel und das Feindliche dient dem Ganzen. Die Ideen bilden die Formen; das Unschöne entsteht, wo der Stoff nicht ganz mit der Form durchdrungen wird, sondern gleichsam durch eine Empörung der Materie das Empfangene entstellt[11]); es ist also nur ein Mangel des Guten, der durch den Eintritt des Gedankens in die Erscheinung bedingt ist.[12]) Aber das feindliche Element wird stets von ihm beherrscht, und es zeigt gerade seine Macht, dass er auch das Uebel zu seinem Zwecke zu verwenden, das Formlose in immer neue Formen zu giessen weiss.[13]) Er selbst will Alles wie es ist; es darf nicht Alles gut sein, sowie der Dichter nicht lauter Helden darstellt, der Künstler die Gestalt nicht ganz zum Auge macht. Darauf beruht die Mannigfaltigkeit der Dinge.[14]) Den Schöpfer anklagen heisst den Dichter eines Dramas anklagen.[15]) Alles ist zu Einem Sein verflochten und steht in wunderbarer Harmonie.[16])

Kosmologie.

Die ersten und allgemeinsten Formen der Materie, aus denen alle andern entspringen, sind die Elemente. Plotin hat nur die bekannten vier des Empedocles und Plato, das fünfte aristotelische erklärt er für eine unnöthige Hypothese, um die Fragen über die Gestirne auf bequeme Weise zu erledigen.[17]) Er widerspricht der Ansicht, dass eins ohne das andere nicht bestehen könne, dass die Erde des Wassers bedürfe, um nicht auseinander-

---

[9]) II, 3, 13.
[10]) III, 2, 15—17.
[11]) II, 3, 16. IV, 4, 38.
[12]) III, 2, 5.
[13]) Das.
[14]) Das. 11.
[15]) Das. 16.
[16]) IV, 4, 8.
[17]) II, 1, 1.

zufallen, das Feuer der Erde, um Stoff zum Verzehren zu haben u. s. f. Der Begriff des Elements hört auf, wenn man ihm nicht ein selbständiges Dasein zuerkennt.[18]) Wenn Plato Erde und Feuer als die Grundstoffe aller Dinge bezeichnet, das letztere, um ihnen die Sichtbarkeit, das erstere, um ihnen die Fühlbarkeit zu geben, so liegt darin keineswegs die Nothwendigkeit, dass Alles Materielle aus beiden zusammengesetzt sei; so gut die Erde ohne eignes Licht durch das himmlische erleuchtet wird, so gut können die Himmelskörper ohne irdischen Kern als reines Licht bestehen.[19]) Nach dem Gesetz, dass jeder in die Materie tretende Gedanke ein *ζῶον* ist, hat jedes der Elemente auch seine besondere Seele, die seine eigenthümlichen Formen hervorbringt; nur dass diese Seele nicht merkbar ist, weil es ihnen an bleibender Gestaltung fehlt.[20])

Die plotinische Auffassung des Weltbaus beruht auf dem grossen Gegensatze der himmlischen und irdischen Natur, in dem sich gleichsam das Verhältniss von Ideen- und Sinnenwelt wiederholt. Die im Mittelpunkt des Alls ruhende Erde ist allein der Sitz des Werdens und Vergehens der Formen; in den himmlischen Sphären, die sie ewig umkreisen, ist Alles unsterblich und göttlich. Es ist der edlere Theil der Welt, wie in jedem Lebendigen das Haupt das Schönste ist.[21]) Im Himmel herrscht ewige Ordnung, erst auf Erden tritt die Regellosigkeit und Masslosigkeit ein, die die sterbliche Natur bezeichnet.[22]) Die Seele des Himmels steht der Allseele zunächst; ein Abbild ihrer selbst, das von ihr ausfliesst, ist es, das die Erde beseelt und deren Geschöpfe erzeugt. Von den höheren Kreisen empfängt es die lebendige Kraft und ergiesst diese letzte Kraft der Weltseele durch alle Dinge. Die irdische Seele ahmt die höhere nach, aber da sie in tieferer Sphäre nur aus unbändigeren Stoffen wirkt, können ihre Gebilde nicht dauern.[23]) Sie muss im Werden das Höhere

---

[18]) II, 1, 6.
[19]) Das.
[20]) VI, 7, 11.
[21]) III, 2, 4.
[22]) I, 8, 6.
[23]) *Ἐφεξῆς μὲν τῷ δημιούργῳ εἶναι τὴν ψυχὴν τὴν οὐρανίαν καὶ τὰς ἡμετέρας δὲ· ἀπὸ δὲ τῆς οὐρανίας ἴνδαλμα αὐτῆς ἰὸν καὶ οἷον ἀποῤῥέον ἀπὸ τῶν ἄνω τὰ ἐπὶ γῆς ζῶα ποιεῖν. Ψυχῆς οὖν μιμουμένης τοιαύτης*

nachzubilden suchen, da sie so schwach ist, dass sie nichts im Sein erhalten kann.[24])

Den Stoff alles Himmlischen bildet das edelste und flüchtigste der Elemente, das Feuer. Die rasche und leichte Natur des Feuers treibt es stets nach oben, sowie die Erde stets nach unten strebt; in der Höhe angelangt aber bleibt es, wo es ist, da es kein weiteres Ausserhalb giebt, und wird von der Seele in ewigem Umschwunge bewegt.[25]) Nichts Irdisches ist ihm beigemischt; der gröbere Stoff würde nur die Raschheit der Bewegung und die Macht des Glanzes hemmen.[26]) Da nichts von ihm herabfliesst — was seinem Triebe nach oben widerspräche — so braucht es auch keine Ernährung, wie der irdische Leib, dessen Theile sich nicht behaupten können. Es kann sich so wenig vermindern als es zunimmt.[27]) Hier bleibt daher die einmal erschaffene Form für alle Zeiten. Die Gestirne sind nicht nur wie die Lebensformen der Erde der Art nach, sondern als Individuen ewig[28]), und leidlos wie das Universum selbst.[29]) Ein so reiner und vollendeter Körper kann nie der Seele, die ihn bindet, widerstreben.[30])

Das himmlische Feuer hat, wie schon Plato und Aristoteles entwickelt, keine andere Eigenschaft (*ποιότης*) als das Licht und nur eine leise Wärme. Die irdische Flamme ist ein wildes und unruhiges Element; der Stoff der höheren Welt ist ganz ruhig und sanft. Jenes gröbere Feuer reicht nicht über die Erdatmosphäre hinaus; in der Nähe des Mondes erlöschend bleibt es in der feinen oberen Luft. Das himmlische Licht ist theils in den Gestirnen, theils im übrigen Himmel vertheilt, wo es wegen seiner Ferne und Durchsichtigkeit für uns verborgen bleibt.[31])

τὴν ἐκεῖ, ἀδυνατούσης δὲ τῷ καὶ χείροσι σώμασι χρῆσθαι πρὸς τὴν ποίησιν καὶ ἐν τόπῳ χείρονι καὶ τῶν εἰς τὴν σύστασιν ληφθέντων οὐκ ἐθελόντων μένειν, τὰ ζῶα ἐνταῦθα οὐκ ἀεὶ δύναται μένειν. II, 1, 5. Vgl. II, 2, 3.

[24]) II, 1, 8.
[25]) Das. 3.
[26]) Das. 6.
[27]) Das. 3.
[28]) Das. 1.
[29]) IV, 4, 42.
[30]) II, 1, 2; 4.
[31]) Das. 7; 4.

Von diesem Lichtstoffe fliesst als Blüthe und Glanz das uns erscheinende Licht aus, ohne ihn zu verändern.[32]) Das Licht ist kein Zustand der Luft, denn sonst müsste es immer in ihr sein, sondern die Thätigkeit (*ἐνέργεια*) des Lichtkörpers, sowie das Leben die Thätigkeit der Seele ist. Die Luft wird nicht verändert, indem sie es empfängt, sondern bleibt wie sie ist.[33]) So bleibt auch das Licht, wie es ist, mag es aufgenommen werden oder nicht; denn die Thätigkeit nach aussen ist nur ein Abglanz (*εἴδωλον*) der innern, gleichsam des Lebens des Lichtkörpers, das wie alles Sein durch seine Thätigkeit ein Bild seiner selbst zur Begleitung hat. Das Licht ist unkörperlich, auch im Körper; in der Thätigkeit hat es sein Dasein, wie die Bilder im Spiegel. Das in die Körper eingehende verhält sich wie der niedere Theil der Seele zum höheren; durch diese Mischung entstehen die Farben der Dinge; wo die Wirkung nur von aussen stattfindet, wird bloss die Oberfläche gefärbt.[34]).

Der Himmel bewegt sich im Kreise, und diese Bewegung ist nicht bloss räumlich, sondern von Leben und Empfindung durchdrungen, da sie ihm nicht von aussen ertheilt wird, sondern ganz das Werk der Seele ist. Die Bewegung trägt die Kreisform, weil der Körper stets ins Grade dringt, aber immerfort von der Seele festgehalten und gebunden wird; oder weil der lineare Trieb auf jedem Punkte zurückgestossen wird, da das All kein Ausserhalb hat; oder weil die Weltseele dem Himmel, so weit es möglich ist, das Ueberallsein giebt, das sie selbst hat; oder weil er stets zu ihr strebt und da er sie nicht wirklich erfassen kann, das Centrum ewig sucht, — ein Bild des *νοῦς*,

---

[32]) Das. 7. IV, 4, 42. Wenn das Licht VI, 4, 8 *οὐκ ἄϋλον* heisst, so bezieht sich dies entweder auf jenen Stoff, das Feuer, oder es steht nur im Gegensatz mit dem ganz Unsinnlichen, den Ideen.

[33]) *Ἀλλ' ὥσπερ ζωὴ ἐνέργεια οὖσα ψυχῆς ἐστιν ἐνέργεια, παθόντος ἄν τινος, οἷον σώματος εἰ παρείη· καὶ μὴ παρόντος δέ ἐστι, τί ἂν κωλύει καὶ ἐπὶ φωτὸς οὕτως, εἴπερ ἐνέργειά τις τὸ φωτεινὸν εἴη; . . Εἰ δέ τις τροπὴν λέγει τοῦ ἀέρος τὸ φῶς, λεκτέον ὡς ἐχρῆν αὐτὸν τρέπεσθαι τὸν ἀέρα τῇ τροπῇ καὶ τὸ σκοτεινὸν αὐτοῦ μὴ σκοτεινὸν γιγονέναι ἠλλοιωμένον. Νοῦ δὲ ὁ ἀὴρ οἷός ἐστι μένει ὡς ἂν οὐδὲν παθών. Τὸ δὲ πάθημα ἐκεῖνο δεῖ εἶναι, οὐ πάθημα· οὐ τοίνυν οὐδὲ χρῶμα αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ· πάρεστι δὲ ὁ ἀὴρ.* IV, 5, 6.

[34]) Das. 7.

der ebenso um das Eine kreist.[35]) Da aber das Gesuchte zugleich ewig gegenwärtig ist, so ist die unendliche Bewegung zugleich unendliche Ruhe.[36])

Neben der Bewegung der Sphären giebt Plato dann noch jedem Gestirne die Bewegung um den eignen Mittelpunkt, als Ausdruck der Wonne, mit der es das Göttliche umfasst, nicht bewusst, sondern nach natürlichem Triebe.[37])

Wenn die Gestirne nach ihren höheren denkenden Seelen freie Götter sind, so haben sie als Naturwesen ein Princip der Empfindung in sich, die ohne äussere Bedürftigkeit in reinem Genuss besteht.[38]) Es ist keine Herabwürdigung, ihnen Sinne beizulegen. Das Universum freilich braucht diese nicht, da es nichts ausser sich hat, das es auffassen könnte, und sich leidlos auf sich selbst bezieht; es hat wohl eine Empfindung seiner selbst, aber keine Wahrnehmung eines Andern. Die Sinne sind Beziehungen der Glieder untereinander; und es ist nicht undenkbar, dass die höheren Sphären die niederen, diese die Erde anschauen und umgekehrt. Ein bewusstes Hinblicken der Seelen der Sterne nach einem Sinnlichen wäre allerdings eine Abwendung von den Ideen zur Materie; aber nichts hindert, dass sie auf accidentelle Weise sehen und hören und so auch die menschlichen Gebete vernehmen.[39])

Die einzelnen Planeten verhalten sich wie die verschiedenen Kräfte und Organe Eines Lebens. Der feurige Mars stellt den herrischen, Venus den zärtlichen Trieb des allgemeinen ζῶον dar u. s. f. Alle aber sind durch συμπάθεια zu Einer Harmonie verbunden.[40]) Ihre Stellungen verkünden die Zukunft, sofern man aus den edelsten Gliedern eines Geschöpfs am leichtesten dessen Zustand und beabsichtigte Bewegungen erkennen kann; doch beschränkt sich diese Erkenntniss natürlich auf sinnliche Ereignisse, mit dem Geistigen haben die Sterne nichts zu thun.[41])

Auch auf den Gestirnen scheint übrigens Plotin lebendige

---

[35]) II, 2, 1.
[36]) Das. 3 zu Ende.
[37]) II, 2, 2.
[38]) IV, 4, 22.
[39]) Das. 24—26.
[40]) II, 3, 5.
[41]) Gegen die astrologischen Theorien das. 1—3; 6.

Wesen und zwar von allen Arten, wie sie auf Erden sind, anzunehmen.[42])

Dieser einfachen und unvergänglichen Welt steht nun die irdische, die auf dem Ineinanderwirken der vier Elemente beruht, als die Welt der Mischung und des Wechsels gegenüber.[43]) Sie ist der empfangende Theil der Natur, während der Himmel der thätige ist, an dem die Weltseele den edelsten Mitwirker hat. Der Umschwung der Sphären ruft alle Bewegung der Stoffe hervor, und selbst das Lebendige hat, ehe es die bestimmte Richtung erhält, nur eine unbestimmte Bewegung, wie Pferde, ehe sie der Lenker treibt.[44])

Die Erde als Ganzes indessen ist ein Gestirn gleich den übrigen; sie hat dasselbe liebliche Gefühl ihres eignen Daseins[45]), dieselbe Anschauung des Daseins ausser ihr, obgleich sie keine menschlichen Organe dafür besitzt. Vom Lichte des Himmels erleuchtet, blickt sie zu ihm empor und vernimmt zugleich die irdischen Dinge.[46]) Ihr Leib hat so wenig mit dem einzelnen abgebrochenen Steine gemein, wie die lebendige Blume mit der abgepflückten. Durch den ganzen Körper ergiesst sich ihre gestaltende und freier erfüllend die empfindende Seele, über der dann ganz frei die vernünftige und göttliche schwebt.[47])

Dem allgemeinen Lebensgeiste (πνεῦμα) der Erde, und näher dem bestimmten Elemente, dem sie angehören, entspringen alle Geschöpfe unserer Welt. Schon in dem Wachsthum und den Bildungen der Gesteine offenbart sich ein lebendig wirkender Gedanke, und die äussere Erdrinde ist nur todt wie die Rinde des Baums, unter der der treibende Saft verborgen liegt.[48]) Klarer zeigt sich das Schaffen der Erdseele in dem Leben der Pflanzen.[49]) Auch die Seelen der Thiere gehen aus ihr hervor, wo

---

[42]) VI, 7, 11. Auch werden Seelen wie die menschlichen in die Gestirne gesetzt, s. unten.

[43]) II, 1, 6. Hier herrscht die geradlinige Bewegung wie im Himmel die kreisförmige. II, 2, 2.

[44]) II, 3, 13.

[45]) IV, 4, 22.

[46]) Das. 26.

[47]) Das. 27.

[48]) IV, 7, 11.

[49]) IV, 4, 22; 27.

sie nicht etwa Seelen sündiger Menschen sind, die zur Strafe ihrer Thaten in diesen bewusstlosen Zustand herabsinken.[50]) Jede Pflanzenseele sowohl als jede Thierseele ist eine selbständige *οὐσία*, unkörperlich und untheilbar, und beseelt den Körper mit eigenem Leben.[51])

Die Zerstörung der Körper geschieht durch die entgegengesetzten Qualitäten, die auf den Gegensätzen der Elemente beruhen. Dadurch, dass ein Element sich mit dem andern vermischt, dass das Warme erkältet, das Kalte erwärmt wird, wirken die Dinge aufeinander ein, und die Zulassung der fremden Einwirkung ist bereits der Anfang der Vernichtung.[52]) Uebrigens bleiben die grössern Naturgewalten unverändert; die himmlischen Mächte bestehen in ewiger Ruhe, die Elemente bekämpfen einander, aber bleiben, nur die einzelnen Körper zerstören sich.[53])

V. Die Materie.

Das Letzte in der universalen Entwicklung ist die Materie, das vollendete Gegenbild des Einen, das dem *πέρας* als das *ἄπειρον*, der absoluten *ἐνέργεια* als die absolute *δύναμις* entspricht.

Die Materie ist das Aeusserste und Einfachste, zu welchem das Denken gelangt, wenn es Alles, was Form heisst, vom Wesen des Stoffes absondert; der dunkle Grund also, der von dem Gedanken (*λόγος*) erleuchtet wird, sowie die Farben, um hervor-

---

[50]) *Τὰ δὲ θηρία πῶς τὸ ζῶον ἔχει; ἢ εἰ μὲν ψυχαὶ εἰεν ἐν αὐτοῖς ἀνθρώπειοι, ὥσπερ λέγεται, ἁμαρτοῦσαι, οὐ τῶν θηρίων γίγνεται τοῦθ' ὅσον χωριστόν, ἀλλὰ παρὸν οὐ πάρεστιν αὐτοῖς· ἀλλ' ἡ συναίσθησις τὸ τῆς ψυχῆς εἴδωλον μετὰ τοῦ σώματος ἔχει· σῶμα δὲ τοιόνδε οἷον ποιηθὲν ψυχῆς εἰδώλῳ· εἰ δὲ μὴ ἀνθρώπου ψυχὴ εἰςέδυ, ἐλλάμψει ἀπὸ τῆς ὕλης τὸ τοιοῦτον ζῶον γενόμενόν ἐστι.* I, 1, 11.

[51]) IV, 7, 14. Der Lebensgeist heisst *πνεῦμα* IV, 2, 2, und öfter. Die Fortpflanzung alles Lebens geschieht durch *λόγοι σπερματικοί*. II, 3, 12.

[52]) *Ὅλως δὲ τὸ πάσχον δεῖ τοιοῦτον εἶναι, οἷον ἐν ταῖς ἐναντίαις εἶναι δυνάμεσι καὶ ποιότησι τῶν ἐπειςιόντων καὶ τὸ πάσχειν ἐμποιούντων. Τῷ γὰρ ἐνόντι θερμῷ ἡ ἀλλοίωσις ἡ παρὰ τοῦ ψύχοντος· καὶ τῷ ἐνόντι ὑγρῷ ἡ ἀλλοίωσις ἡ παρὰ τοῦ ξηραίνοντος. Καὶ ἠλλοιῶσθαι λέγομεν τὸ ὑποκείμενον, ὅταν ἐκ ψυχροῦ θερμὸν ἢ ἐκ θερμοῦ ὑγρὸν γένηται. Μαρτυρεῖ δὲ καὶ ἡ λεγομένη πυρὸς φθορά, μεταβολῆς γενομένης εἰς στοιχεῖον ἄλλο. Τὸ γὰρ πῦρ ἐφθάρη, φαμέν, οὐχ ἡ ὕλη. Τὴν δὲ ὕλην φθείρεσθαι οὐχ οἰόντε· εἰς τί γὰρ καὶ πῶς;* III, 6, 8; 19.

[53]) III, 2, 4.

treten zu können, des dunkeln Grundes bedürfen.[1]) Sie ist das Unendliche selbst, erzeugt von der Unendlichkeit des Einen.[2]) Es giebt auch eine ὕλη in der Ideenwelt; aber diese ist ganz und untrennbar mit der Form verschmolzen und ewig begrenzt; die sinnliche dagegen wechselt immerfort die Begrenzungen und ist nicht wie die andere Leben und Denken, sondern ein todtes Etwas, das von aussen gestaltet wird. Jenseits ist die Form Wahrheit und darum auch der Stoff; hier ist beides ein Scheinbild.[3]) Oder umgekehrt, die ideale Materie ist nur ein Scheinbild der Unendlichkeit, sofern sie stets vom Sein gebunden ist; die sinnliche dagegen ist die wirkliche, die ἀπειρία in vollem Sinne, die den reinen Gegensatz mit dem Gedanken bildet[4]) und deren Natur durch die Bewegung nicht aufgehoben, sondern erst recht offenbart wird.

Dass den wechselnden Erscheinungen ein Etwas ausserhalb aller Erscheinung zu Grunde liegt, beweist das gegenseitige Uebergehen der Elemente. Wäre das Element ein Erstes und Einfaches, so könnte sich nicht das Wasser in Luft, die Erde in Feuer verwandeln u. s. f.; selbst die elementarischen Körper zeigen sich als blosse Formen eines gemeinsamen Urstoffs, und noch viel weniger kann also etwas aus den Elementen erst Ge-

---

[1]) *Οὐδέποτε γὰρ ἄνευ μορφῆς [ἡ ὕλη], ἀλλ' ἀεὶ ὅλον σῶμα· συνθετὸν μὲν ὅμως· καὶ νοῦς εὑρίσκει τὸ διττόν· οὗτος γὰρ διαιρεῖ, ἕως εἰς ἁπλοῦν ἥκῃ, μηκέτι αὐτὸ ἀναλύεσθαι δυνάμενον· ἕως δὲ δύναται, χωρεῖ αὐτοῦ εἰς τὸ βάθος. Τὸ δὲ βάθος ἑκάστου ἡ ὕλη· διὸ καὶ σκοτεινὴ πᾶσα, ὅτι τὸ φῶς ὁ λόγος καὶ ὁ νοῦς λόγος. Διὸ τὸν ἐφ' ἑκάστου λόγον ὁρῶν, τὸ κάτω, ὡς ὑπὸ τὸ φῶς, σκοτεινὸν ἥγηται· ὥσπερ ὀφθαλμὸς φωτοειδὴς ὤν, πρὸς τὸ φῶς βαλὼν καὶ χρόας φῶτα ὄντα, τὰ ὑπὸ τὰ χρώματα σκοτεινὰ καὶ ὑλικὰ εἶναι λέγει, κεκρυμμένα τοῖς χρώμασιν.* II, 4, 5.

[2]) *Ἀνάγκη τοίνυν τὴν ὕλην τὸ ἄπειρον εἶναι, οὐχ οὕτω δὲ ἄπειρον, ὡς κατὰ τὸ συμβεβηκός καὶ τῷ συμβεβηκέναι τὸ ἄπειρον αὐτῇ. . Αὐτὴ τοίνυν τὸ ἄπειρον· ἐκεῖ καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς ἡ ὕλη τὸ ἄπειρον, καὶ εἴη ἂν γεννηθὲν ἐκ τῆς τοῦ ἑνὸς ἀπειρίας ἢ δυνάμεως ἢ τοῦ ἀεὶ, οὐκ οὔσης ἐν ἐκείνῳ ἀπειρίας, ἀλλὰ ποιοῦντος.* II, 4, 15.

[3]) *Ἡ μὲν γὰρ θεία [ὕλη], λαβοῦσα τὸ ὁρίζον αὐτὴν, ζωὴν ὡρισμένην καὶ νοερὰν ἔχει· ἡ δὲ ὡρισμένον μέν τι γίγνεται, οὐ μὲν ζῶον οὐδὲ νοῦν, ἀλλὰ νεκρὸν κεκοσμημένον. Καὶ ἡ μορφὴ δὲ εἴδωλον, ὥστε καὶ τὸ ὑποκείμενον εἴδωλον· ἐκεῖ δὲ ἡ μορφὴ ἀληθινὸν, ὥστε καὶ τὸ ὑποκείμενον.* Das. 5.

[4]) Das. 15; 16.

bildetes das Erste sein.[5]) Die Annahme von Atomen steht, abgesehen von ihren weiteren Schwierigkeiten, mit der Grundnatur der Raumgrössen, der unendlichen Theilbarkeit, in Widerspruch.[6])

Die ὕλη ist kein Körper, da sie eben der Stoff aller Körper sein soll; sie besitzt ebensowenig Qualitäten oder Quantität, die erst dem Körper zukommen und das bestimmte Etwas, die οὐσία, voraussetzen.[7]) Sie ist also ohne Form und ohne Grösse; auch die Grösse ist Form, da sie Mass und Zahl ist, und wird erst durch die Form dem Stoffe gegeben. Alles, durch dessen Anwesenheit das Dasein so oder so erscheint, gehört zur Form; die Materie dagegen ist ein bestimmungsloses Eins.[8]) Sie ist weder gross noch klein, weder Einheit noch Vielheit. Sie bewegt sich nur, sofern sie nicht ruhen bleibt und stets den Gedanken verlässt; und sie ruht nur, sofern sie nicht entfliehen kann, sondern gleichsam an aussen gebunden ist.[9]) Weder Geist ist sie noch Seele noch Leib noch Gestalt noch Mass noch Kraft, sondern Unendlichkeit schlechthin; ein Nichtsein, nicht wie blosse Begriffe unwirklich sind, sondern unbedingt; das Idol und Scheinbild der Masse, die ewige Sehnsucht nach der Existenz; unsichtbar und den Blick fliehend; ohne Macht, da alle Macht vom Gedanken ausgeht; die höchste Bedürftigkeit des Seins. Es ist Alles unwahr, was man von ihr aussagt, es flieht wie ein Spiel, und Alles an ihr ist Spiel und Schein.[10])

---

[5]) Das. 6; 7.

[6]) Das.

[7]) I, 8, 10.

[8]) II, 4, 8—9.

[9]) *Τί οὖν νοήσει [ὁ τὴν ὕλην νοῶν]; ἢ τὰ ἐναντία ἅμα καὶ οὐ τὰ ἐναντία· καὶ γὰρ μέγα καὶ μικρὸν νοήσει, γίγνεται γὰρ ἄμφω, καὶ ἐστὼς καὶ κινούμενον, καὶ γὰρ ταῦτα γίγνεται, ἀλλὰ πρὸ τοῦ γίγνεσθαι δῆλον ὅτι οὐδέτερον ὡρισμένως. . Ἀλλ' εἴ τῳ προςέλθοις ὡς ἑνὶ πολλὰ φανεῖται. Κἂν πολλὰ εἴπῃς, πόλιν ψεύσῃ· οὐκ ὄντος γὰρ ἑκάστου ἑνὸς, οὐδὲ πολλὰ τὰ πάντα· καὶ αὕτη ἡ φύσις αὐτῆς καθ' ἕτερον τῶν φαντασμάτων κίνησις, καὶ καθὸ προςῆλθεν ἡ φαντασία, στάσις. Καὶ τὸ μὴ δύνασθαι δὶ αὐτῆς αὐτὴν ἰδεῖν, κίνησις ἀπὸ νοῦ καὶ ἀπολίσθησις. Τὸ δὲ μὴ ἀποδράναι ἔχειν, εἴργεσθαι δὲ ἔξωθεν καὶ κύκλῳ καὶ μὴ ἐξεῖναι προχωρεῖν, στάσις ἂν εἴη.* VI, 6, 3.

[10]) *Ἔστι μὲν οὖν ἀσώματος, ἐπείπερ τὸ σῶμα ὕστερον καὶ συνθετὸν καὶ αὐτὴ μετ' ἄλλου ποιεῖ σῶμα. Οὐδὲ τὴν τοῦ ὄντος κατηγορίαν ὀρθῶς ἂν δέχοιτο, μὴ ὂν δ' ἂν εἰκότως λέγοιτο, καὶ οὐχ ὥσπερ κίνησις μὴ ὂν ἢ στάσις μὴ ὄν, ἀλλὰ ἀληθινῶς μὴ ὂν καὶ φάντασμα ὄγκου καὶ ὑπο-*

Alles, was der Möglichkeit nach Etwas ist, ist zugleich Etwas der Wirklichkeit nach, wie das Erz, ehe es zur Statue wird; nur die Materie nicht, da sie gar nicht ist.[11]) Sie ist reine Möglichkeit und der Möglichkeit nach Alles. Ihr thatsächliches Sein ist das Nichtsein.[12])

Wenn man jede Bezeichnung eines Wesens Eigenschaft nennen will, so kann man auch ihr eine Eigenschaft zuschreiben, nämlich die der absoluten Beraubung. Aber dies ist eben das Gegentheil aller Eigenschaften.[13]) Als völlig ohne Bestimmung und Qualität ist sie die reine Negation alles Seins.[14]) Und doch ist sie nicht ein blosses Nichts, sondern wirklicher Grund der Dinge, denn auch Körperlichkeit und Grösse sind ein Nichts, wenn man sie hinwegdenkt.[15])

Alle Dinge sind in der Materie, wenngleich nicht aus ihr; denn der Gedanke (*λόγος*) ist näher mit dem Sein verwandt, als sie, die nur sein Schatten und Widerspruch ist und die daher kein eignes Sein mittheilen kann.[16]) Oder die Form ist auch nicht in ihr, da dieselbe sie erst wirklich macht.[17]) Doch darf man die Form nicht als ihre Bewegung und *ἐνέργεια* betrachten, sondern als ein Fremdes, das in sie hineintritt.[18]) Sie leidet nicht beim Empfangen der Formen, denn die Truggestalten (*ψεύδη*), die in sie eingehen, verhalten sich nur wie Bilder eines Spiegels.[19])

στάσεως ἔφεσις. . Διὸ πᾶν, ὃ ἐὰν ἐπάγγελληται, ψεύδεται· κἂν μέγα φανταστῇ μικρόν ἐστι. κἂν μᾶλλον, ἧττόν ἐστι, καὶ τὸ ὂν αὐτοῦ ἐν φαντάσει οὐκ ὄν ἐστιν, οἷον παίγνιον φεῦγον, ὅθεν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ ἐγγιγνόμενα παίγνια. III, 6, 7.

[11]) II, 5, 4.

[12]) Das. 5.

[13]) II, 4, 13.

[14]) Das. 14.

[15]) Das. 12.

[16]) VI, 3, 7.

[17]) Das. 4.

[18]) Das. 2.

[19]) *Εἴδωλα ἐν εἰδώλῳ ἀτέχνως ὡς ἐν κατόπτρῳ τὸ ἀλλαχοῦ ἱδρυμένον, ἀλλαχοῦ φανταζόμενον· καὶ πιμπλάμενον ὡς δοκεῖ, καὶ ἔχον οὐδὲν καὶ δοκοῦν τὰ πάντα. Τὰ δὲ εἰςιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων μεμήματα καὶ εἴδωλα, εἰς εἴδωλον ἄμορφον· καὶ διὰ τὸ ἄμορφον αὐτῆς ἐνορώμενα ποιεῖν μὲν δοκεῖ εἰς αὐτήν, ποιεῖ δὲ οὐδὲν· ἀμένηνα γὰρ καὶ ἀσθενῆ καὶ ἀντερεῖδον οὐκ ἔχοντα· ἀλλ' οὐ δὲ ἐκείνης ἐχούσης δίεισιν ἂν τέμνοντα οἷον δὲ ὕδατος, ἢ εἴ τις ἐν τῷ λεγομένῳ κενῷ μορφὰς οἷον εἰςπέμποι...*

Das Entgegengesetzte zerstört sich und wird verwandelt, aber in was sollte sie übergehen? Was allein und einzig ist, steht gleichgültig zwischen dem Kampfe des Besonderen. Wie das Wachs geformt oder nicht geformt Wachs, der Stein erhitzt oder erkältet Stein bleibt, so bleibt die Materie in allem Wechsel was sie ist und tritt nie aus sich heraus; Wärme und Kälte entstehen in ihr, aber sie wird nicht erwärmt.[20]) Wenn irgend eine Bestimmung sie veränderte, wäre sie nicht mehr die Grundlage für alle. Sie ist unveränderlich wie die Idee.[21]) Unempfänglich für das Gute ist sie unempfänglich überhaupt.[22]) Dieses gleichgültige Aufnehmen der Formen ist schwer zu schildern. Die Gegenwart der letztern ist keine wirkliche Gegenwart, sondern nur Schein, wie die Gegenwart von Fantasiegebilden. Während sie Formen annimmt, wird sie nicht geformt, während sie Feuer wird, brennt sie nicht.[23]) Sie flieht die Gestalt, denn sie hat sie, als wenn sie sie nicht hätte. Sie ist zwar der allgemeine Schooss für das Werden, der Ort und Platz der Veränderungen, aber nichts von diesen selbst. Alles Seiende ist Gedanke (λόγοι); sie aber steht ausser aller Berührung mit dem Sein. Was in sie eintritt, ist unwahr wie sie selbst; eine blosse Spiegelung der Ideen, mit deren Verschwinden auch die Bilder verschwinden würden; und selbst das Bild des Spiegels trifft noch nicht zu, denn man sieht wenigstens den Spiegel selbst noch, wenn seine Gestalten verschwinden, nimmt man aber die Ideen weg, so ist nichts mehr da. Es ist wie mit der erleuchteten Luft, die sich mit dem Aufhören des Lichts dem Blicke entzieht.[24]) Und den-

---

ψεύδους ὄντος τοῦ ἐνορωμένου καὶ οὐθαμῆ ἔχοντος ὁμοιότητα πρὸς τὸ ποιῆσαν, ἀσθενὲς δὲ καὶ ψεῦδος ὂν καὶ εἰς ψεῦδος ἐμπίπτον· οἷα ἐν ὀνείρῳ, ἐν ὕδατι, ἐν κατόπτρῳ, ἀπαθῆ αὐτὴν εἶασιν ἐξ ἀνάγκης εἶναι. III, 6, 7 zu Ende. Vgl. II. in der Mitte.

[20]) Das. 8; 9; 11.

[21]) Das. 10.

[22]) Das. 11 zu Ende.

[23]) Das. 12.

[24]) Τὴν λεγομένην ταύτην φύσιν οὐδὲν δεῖ εἶναι τῶν ὄντων, ἀλλ' ἅπασαν ἐκπεφευγέναι τὴν τῶν ὄντων οὐσίαν καὶ πάντῃ ἑτέραν. . Εἰκόνι δὴ τὸ εἰσιὸν εἴδωλον ὂν καὶ εἰς οὐκ ἀληθινὸν οὐκ ἀληθές. . Ἀρ' οὖν ψευδῶς εἰς ψεῦδος ἔρχεται καὶ παραπλήσιον γίγνεται, οἷον καὶ εἰς τὸ κάτοπτρον ἐνορῶντο τὰ εἴδωλα τῶν ἐνορωμένων καὶ ἕως ἐνορᾷ ἐκεῖνα. Καὶ γὰρ εἰ ἐντεῦθα ἀνέλοις τὰ ὄντα, οὐδὲν ἂν οὐδένα χρόνον φανείη τῶν νῦν ἐν αἰσθητῷ ὁρωμένων. Τὸ μὲν οὖν κάτοπτρον ἐντεῦθα καὶ αὐτὸ

noch wäre auch ohne sie Nichts, weil es das Wesen des Bildes ist, im Anderen zu sein. Die ὕλη ist völlig leer und bloss vom Guten, da es aber unmöglich ist, nicht irgend einen Antheil am Guten zu haben, so geschieht das Wunder, dass sie ohne an ihm Theil zu haben an ihm Theil hat. Sie hemmt das Ausströmen der Ideen, wie wenn eine Stimme vom glatten Felsen aufgehalten und als Echo zurückgeworfen wird, und so wird sie Grund des Werdens.[25]) Durch Hinnehmen der Grösse (μεταλήψει) wird sie gross, ohne Grösse zu haben.[26]) Das in sie Eintretende geniesst nichts von ihr, noch sie von ihm. Das Ein- und Ausgehen der Formen gleicht dem Kommen und Gehen der Träume und Vorstellungen in der Seele, nur dass die Materie dabei noch unendlich ohnmächtiger ist als diese; sie hat ja nichts Eigenes, nicht einmal einen eigenen Schein, nichts wodurch sie erscheinen kann, da sie von Allem bloss und öde und nur Grund des Erscheinens für Anderes ist. Der in die Tiefe gehende Gedanke findet sie verlassen von allem Sein, ja von allem Schein des Seins, in Alles fortgezogen, scheinbar folgend und doch nicht wirklich Folge leistend.[27])

Als das Form- und Gestaltlose ist die ὕλη nicht nur ein κακὸν, sondern das Böse selbst. Das Wesen des Bösen ist nichts Anderes als die Masslosigkeit im Gegensatz des Masses; es ist das Unbestimmte, Grenzenlose, stets Bedürftige, nirgends Ruhende, immer Ungesättigte, die vollendete Armuth. Dies Wesen ist der Grund (ὑποκείμενον) aller Gestalt und alles Masses, denen es fremd ist, — die erste Materie.[28]) Alles, was vom ἀγαθὸν verschieden ist, ist insofern ein κακὸν; es kann dabei mit dem Guten so durchdrungen sein, dass es als ganz vollendet zu betrach-

---

ἐνορᾶται· ἔστι γὰρ καὶ αὐτὸ εἶδός τι· ἐκεῖ δὲ οὐδὲν εἶδος ὂν αὐτὴ μὲν οὐχ ὁρᾶται, ἔδει γὰρ αὐτὸ πρότερον καθ' αὐτὸ ὁρᾶσθαι· ἀλλὰ τοιοῦτον τι πάσχει, οἷον καὶ ὁ ἀὴρ φωτισθεὶς ἀφανής ἐστι, καὶ τό τε, ὅτι ἄνευ τοῦ φωτισθῆναι οὐχ ἑωρᾶτο. Das. 13.

[25]) Δύτη γὰρ ὄντος φύσις, τὰ ὄντα ποιεῖν, τὸ δὲ πάντη μὴ ὄν, ἄμικτον τῷ ὄντι, θαῦμα τὸ χρῆμα γίγνεται, πῶς μὴ μετέχον μετέχει καὶ πῶς οἷον παρὰ τῆς γειτνιάσεως ἔχει τι; Ἀπολισθαίνει οὖν, ὡς ἀπὸ φύσεως ἀλλοτρίας, ὃ ἔλαβεν ἄν· οἷον ἠχὼ ἀπὸ τόπων λείων καὶ ὁμαλῶν. III, 6, 14.

[26]) Das. 16.

[27]) Das. 15.

[28]) I, 8, 8 zu Ende.

ten ist, wie der *νοῦς*. Aber was ganz ohne Antheil am Guten ist, das ist das absolut Böse, und das ist die *ὕλη*, der nicht einmal das Sein zugesprochen werden darf[29]), die Verneinung aller Form (*εἶδος*), die als solche nie da sein kann.[30]) Es klingt befremdend, dass dem Sein selbst etwas gegenüber stehen soll. Aber es ist eben das Nichtsein, was ihm entgegensteht und was das Princip des Bösen ist, wie jenes alles Guten. Dem Mass und der Grenze stellen sich Masslosigkeit und Unendlichkeit gegenüber. Es ist kein Gegensatz eines Eigenschafts- noch eines Artbegriffs, sondern beide Naturen sind völlig geschieden und haben nichts gemein, sie haben kein Drittes, worin sie eins wären, wie alle andern Gegensätze.[31])

Da alles Denken sich auf Gedanken bezieht, so kann die Materie strenggenommen so wenig gedacht werden, wie das Eine. Man kann das Unendliche nur auffassen, wenn man durch Abstraction die Form vom Stoffe absondert; sobald man es wirklich ergreifen und der Bestimmung unterwerfen will, entschlüpft es unter den Händen.[32]) Es ist eine Erkenntniss durch den Gegensatz, wonach wir das Böse aus dem Guten verstehen.[33]) Wenn wir jeden Begriff (*εἶδος*) in uns hinwegnehmen, blicken wir in die Materie, indem das Denken zum Nichtdenken wird, wie das Sehen ins Dunkle ein Nichtsehen ist.[34]) Das Masslose muss

---

[29]) Das. 5.

[30]) Das. 11.

[31]) *Ἀλλὰ τί τῇ καθόλον οὐσίᾳ ἐστὶν ἐναντίον καὶ ὅλως τοῖς πρώτοις; ἢ τῇ μὲν οὐσίᾳ ἡ μὴ οὐσία· τῇ δὲ ἀγαθοῦ φύσει, ἥτις ἐστὶ κακοῦ φύσις καὶ ἀρχή. Ἀρχαὶ μὲν ἄμφω, ἡ μὲν κακοῦ, ἡ δὲ ἀγαθοῦ· καὶ πάντα ἐν τῇ φύσει ἑκατέρᾳ ἐναντία· ὥστε καὶ τὰ ὅλα ἐναντία, καὶ μᾶλλον ἐναντία ἢ τὰ ἄλλα. Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα ἐναντία, ἢ ἐν τῷ αὐτῷ εἴδει ὄντα ἢ ἐν τῷ αὐτῷ γένει, καὶ κοινοῦ τινός ἐστι μετειληφότα, ἐν οἷς ἐστιν· ὅσα δὲ χωρίς ἐστι, καὶ ἃ τῷ ἑτέρῳ ἐστὶ, συμπληρώσει τοῦ ὅ ἐστι, τούτων τἀναντία ἐν τῷ ἑτέρῳ ἐστι, πῶς οὐ μάλιστα ἂν εἴη ἐναντία, εἴπερ ἐναντία τὰ πλεῖστον ἀλλήλων ἀφεστηκότα;* Das. 6.

[32]) *Τί γὰρ οὖν τις διανοήσειεν αὐτὴν; ἢ χωρίσας τὸ εἶδος τῇ διανοίᾳ· καὶ προςελθὼν ἐγγὺς μὴ ἐπιβαλῶν τι πέρας ὥσπερ δίκτυον ὑπεκφεύγουσαν ἕξεις καὶ οὐδὲν ἓν εὑρήσεις, ἤδη γὰρ ὥρισας.* VI, 6, 3.

[33]) I, 8, 1.

[34]) *Τὸ παράπαν εἶδος ἀφαιροῦντες . . λέγομεν εἶναι ὕλην, ἀμορφίαν καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν λαβόντες, ἐν τῷ πᾶν εἶδος ἀφελεῖν, εἰ ἐμέλλομεν ὕλην θεάσασθαι. Διὸ καὶ νοῦς ἄλλος οὗτος, οὐ νοῦς, τολμήσας ἰδεῖν τὰ μὴ αὐτοῦ· ὥσπερ ὄμμα ἀπόστησαν αὐτὸ φωτὸς, ἵνα ἴδῃ τὸ σκότος καὶ μὴ*

durch das Masslose angeschaut werden; das Schauen wird selbst ein unbestimmtes, die Seele giesst sich gleichsam ins Grenzenlose, um das Unendliche zu denken. Es ist nicht, als wenn wir überhaupt nicht dächten, sondern jenes Denken ist ein Leiden, als empfingen wir die Form des Formlosen. Nur durch die höchste Absonderung findet es die Seele und muss ihm augenblicklich wieder Gestalt geben, wie es in der Wirklichkeit stets gestaltet ist.[35])

Auch das Böse jedoch ist ein Nothwendiges, weil das Gute nicht einsam bleiben darf. Wenn überhaupt etwas nach dem Ersten erscheinen soll, so muss auch jenes mit da sein. Es ist das Letzte in der immer wachsenden Trennung und Vervielfachung, nach dem nichts Anderes weiter entstehen kann.[36]) Nur durch das Wesen und die Macht des Guten ist das Böse, was es

---

ἴδῃ, τῷ καταλιπεῖν τὸ φῶς, ἵνα ἴδῃ τὸ σκότος, μεθ' οὗ οὐκ ἦν ἰδεῖν αὐτό· οὐδ' αὖ ἄνευ τοῦ, οἷόν γε ἦν ἰδεῖν, ἀλλὰ μὴ ἰδεῖν, ἵνα γένηται αὐτῷ ὡς οἱόντε ἦν ἰδεῖν· οὕτως οὖν καὶ νοῦς, εἴσω αὐτοῦ, τὸ αὐτοῦ καταλιπὼν φῶς καὶ οἷον ἔξω αὐτοῦ προελθών, εἰς τὰ μὴ αὐτοῦ ἐλθών, μὴ ἐπαγόμενος τὸ ἑαυτοῦ φῶς, ἔπαθε τοὐναντίον ὅ ἐστιν, ἵν' ἴδῃ τὸ αὐτῷ ἐναντίον. I, 8, 9.

[35]) Ἡ ψυχή, οὐδὲν ἔχουσα ὁρίσαι, ὅταν τῇ ὕλῃ προσομιλῇ, εἰς ἀοριστίαν χεῖ ἑαυτήν, οὔτε περιγράφουσα οὐδὲ εἰς σημεῖον ἱέναι δυναμένη, ἤδη γὰρ ὁρίζει. II, 4, 11. Τίς οὖν ἡ ἀοριστία τῆς ψυχῆς; ἆρα παντελὴς ἀγνοία ὡς ἀπουσία; ἢ ἐν καταφάσει τινὶ τὸ ἀόριστον καὶ οἷον ὀφθαλμῷ τὸ σκότος, ὕλη ὂν παντὸς ἀοράτου χρώματος, οὕτως οὖν καὶ ἡ ψυχὴ ἀφελοῦσα ὅσα ἐπὶ τοῖς αἰσθητοῖς, οἷον φῶς, τὸ λοιπὸν οὐκέτι ἔχουσα ὁρίσαι, ὁμοιοῦται τῇ ὄψει τῇ ἐν σκότῳ, ταυτὸν πῶς γιγνομένη τότε τῷ, ὅ οἷον ὁρᾷ. Ὅταν οὖν μηδὲν νοῇ, οὐ ταυτὸ τοῦτο περὶ ψυχὴν πάθος ἢ οὔ· ἀλλ' ὅταν μὲν μηδὲν, λέγει μηδὲν, μᾶλλον δὲ πάσχει οὐδὲν· ὅταν δὲ τὴν ὕλην, οὕτω πάσχει πάθος, οἷον τύπον τοῦ ἀμόρφου. . Καὶ ἐπειδὴ οὐκ ἔμεινεν οὐδ' αὐτὴ ἡ ὕλη ἄμορφος, ἀλλ' ἐν τοῖς πράγμασίν ἐστι μεμορφωμένη, καὶ ἡ ψυχὴ εὐθέως ἐπέβαλε τὸ εἶδος τῶν πραγμάτων αὐτῇ, ἀλγοῦσα τῷ ἀορίστῳ, οἷον φόβῳ τοῦ ἔξω τῶν ὄντων εἶναι, καὶ οὐκ ἀνεχομένη ἐν τῷ μὴ ὄντι ἐπιπολὺ ἑστάναι. Das. 10.

[36]) Ἀλλὰ πῶς οὖν ἐξ ἀνάγκης, εἰ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν; ἆρα οὖν οὕτως, ὅτι ἐν τῷ παντὶ δεῖ τὴν ὕλην εἶναι; ἐξ ἐναντίων γὰρ ἐξ ἀνάγκης τόδε τὸ πᾶν· ἢ οὐδ' ἂν εἴη μὴ ὕλης οὔσης. . Ἔστι δὲ τοῦ κακοῦ καὶ οὕτω λαβεῖν τὴν ἀνάγκην. Ἐπεὶ γὰρ οὐ μόνον τὸ ἀγαθὸν, ἀνάγκη τῇ ἐκβάσει τῇ παρ' αὐτό. Ἢ εἰ οὕτω τις ἐθέλει λέγειν, τῇ ἀεὶ ὑποβάσει καὶ ἀποστάσει τὸ ἔσχατον καὶ μεθ' ὅ οὐκ ἦν ἔτι γενέσθαι ὁτιοῦν, τοῦτο εἶναι τὸ κακόν· ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον, ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον. I, 8, 7.

ist, und wird, da es durch Nothwendigkeit hervortritt, von goldnen Fesseln umschlungen und verborgen gehalten, dass die Götter es nicht sehen und die Menschen, wenn sie es auch sehen, doch durch die Abbilder der ewigen Schönheit zugleich an das Göttliche erinnert werden.[37])

So ist die Allheit der Dinge ewig vollkommen. Das Niedere wird von dem Höheren begrenzt und gestaltet und wendet sich seinerseits mit sehnsüchtigem Verlangen zu seinem Ursprunge empor. Der Stoff strebt zur Form, die Körperwelt zur Seele, die Seele zum Geiste und dieser zum Höchsten. Dieses Höchste ist das, was allein in keinem Andern ruht, an dem dagegen umgekehrt Alles hängt und in ihm allein sein letztes Gut findet.[38]) Auch das Böse müsste, wenn es Bewusstsein hätte, sich selbst hassen und das Gute lieben; die Materie könnte, wenn sie beseelt wäre, nur dahin trachten, ganz Form zu werden, d. h. sich selbst zu vernichten.[39])

Der Mensch und seine Bestimmung.

Aus den Verhältnissen des Ganzen ergeben sich der Sinn, die Bedingungen und die Aussichten des menschlichen Daseins mit einfacher Nothwendigkeit.

Die Verflechtung einer vernunftbegabten Seele mit der irdischen Erscheinungswelt steht mit ihrem idealen Beruf in zu schroffem Widerspruch, als dass sie anders als aus der freien That eines vorirdischen Abfalls begriffen werden könnte. Das

---

[37]) *Τὸ δὲ κακὸν οὐ μόνον ἐστὶ κακὸν διὰ δύναμιν ἀγαθοῦ καὶ φύσιν, ἐπείπερ ἐφάνη ἐξ ἀνάγκης περιληφθὲν δεσμοῖς τισι καλοῖς, οἷα δεσμῶταί τινες χρυσῷ, κρύπτεται τούτοις, ἵνα οὖσα μὴ ὁρῶτο τοῖς θεοῖς, καὶ ἄνθρωποι ἔχοιεν μὴ ἀεὶ τὸ κακὸν βλέπειν, ἀλλ' ὅταν καὶ βλέπωσιν εἰδώλοις τοῦ καλοῦ εἰς ἀνάμνησιν συνῶσιν.* Das. 15.

[38]) Vgl. V, 5, 9.

[39]) VI, 7, 28.

irdische Leben in seiner tiefsten Bedeutung ist die Busse und Aufhebung dieses Abfalls, und der Tod des zum wahren Bewusstsein Gelangten die Rückkehr in den Zustand der ursprünglichen Seligkeit.

Im Menschen als solchem berührt sich das Höchste und das Tiefste der Dinge. Als vernünftiges Wesen tritt er durch seinen νοῦς in Berührung mit der Gottheit selbst.[1]) Aber ebensosehr ist er durch seinen Leib ein Geschöpf der Natur, das mit der Materie in unmittelbarer Beziehung steht. Er ist ein Bild des Universums im Kleinen.

Seine Bestimmung kann nur darin bestehen, sich in That und Wahrheit zum Abbilde des Universums zu machen und die Ordnung der allgemeinen Mächte auch in sich zur vollendeten Darstellung zu bringen: die Materie gleichsam ganz in Form, die Form in Seele, die Seele in Geist, den Geist in das Eine aufzulösen.[2])

I. Vorirdischer Zustand und Fall.

Bisweilen, sagt Plotin, erwache ich gleichsam aus dem Körper und schaue in mir selbst eine wunderbare Schönheit, indem ich mit dem Göttlichen Eins werde und mich über alle Ideen emporschwinge; wenn ich dann aus dem Schauen zur Reflexion herabsteige, frage ich mich selbst, wie ich hieher herabgekommen.[3]) Denn für die Weltseele ist ihr unbedürftiger und unvergänglicher Leib kein Uebel und zieht sie nicht zu sich herunter; aber für uns ist der Körper eine Fessel und ein Grab und die Welt ein Kerker und eine Höhle.[4])

Was die Seele ihrer Idee nach ist und sein soll, das offen-

---

[1]) *Ἔστι μὲν τὸ ἐπέκεινα ὄντος τὸ ἕν . . ἔστι δὲ ἐφεξῆς τὸ ὂν καὶ νοῦς, τρίτη δὲ ἡ τῆς ψυχῆς φύσις. . Ὥσπερ δὲ ἐν τῇ φύσει τριττὰ ταῦτά ἐστι τὰ εἰρημένα, οὕτω χρὴ νομίζειν καὶ παρ' ἡμῖν ταῦτα εἶναι.* V, 1, 10. Vgl. VI, 7, 4—5.

[2]) *Οἷον γὰρ μιᾶς ἐπιστήμης τῆς ὅλης ὁ μερισμὸς εἰς τὰ θεωρήματα τὰ καθέκαστα οὐ σκεθασθείσης οὐδὲ κατακερματισθείσης, ἔχει δὲ ἕκαστον δυνάμει τὸ ὅλον, οὗ τὸ αὐτὸ ἀρχὴ καὶ τέλος· καὶ οὕτω χρὴ παρασκευάζειν αὐτόν, ὡς τὰς ἀρχὰς τὰς ἐν αὐτῷ καὶ τέλη εἶναι καὶ ὅλα, καὶ πάντα εἰς τὸ τῆς φύσεως ἄριστον.* III, 9, 2 zu Anf.

[3]) IV, 8, 1.

[4]) Das. 3.

bart eben jene erste und höchste, von der alle Götter ihre Macht empfingen und mit der auch die unsre gleiches Wesens ist.[5]) Weil jene ganz im Ewigen ruht und sich in das Höchste versenkt, hat sie die schrankenlose Gewalt über alle Dinge und bildet und beherrscht unbewusst die gesammte Natur; und unsre Seele würde, wenn sie gleich vollendet wäre, dieselbe Allmacht besitzen; wir würden, wenn wir ganz Sein und Gedanke wären, schaffen wie der Schöpfer.[6]) Die Seele, die nicht aus Neigung zum Sinnlichen, sondern aus Hingebung an die Ideen schafft, verwaltet mit der Allseele das Ganze und wird von dem Theile, den sie gestaltet, nicht beherrscht, sondern bleibt darüber erhaben[7]); und so könnten wir mit unserm denkenden Theile im Höchsten ruhen und zugleich wie das Sonnenlicht auf das Niedere ausströmend im Himmel mit der Allseele herrschen wie Könige mit dem Könige.[8]) In diesem idealen Zustande hat die Seele gar keinen Sinn für das Vergängliche. Ihr ganz in den *νοῦς* verlorener Blick schaut die Erscheinungen nicht als solche, sondern nur als Ideen an.[9]) Obwohl sie die Körperwelt ordnet, um die allgemeine Bestimmung ihrer Art zu erfüllen, ist sie doch völlig unkörperlich. Ja sie ist als Einzelseele gar nicht da, sondern geht vollkommen in die Allseele auf.[10])

---

[5]) V, 1, 2 zu Ende.

[6]) *Ἐδόκει δέ μοι, ὅτι καὶ ἡμεῖς ἀρχέτυπα καὶ οὐσία καὶ εἴδη ἅμα, καὶ τὸ εἶδος τὸ ποιοῦν ἐνταῦθα ἦν ἡμῖν οὐσία· ἐκράτησεν ἂν ἄνευ πόνων ἡ ἡμετέρα δημιουργία, καίτοι καὶ ἄνθρωπος δημιουργεῖ εἶδος αὐτοῦ ἄλλο, ὃ ἐστι γενόμενος. Ἀπέστη γὰρ τοῦ εἶναι τὸ πᾶν νῦν ἄνθρωπος γενόμενος.* V, 8, 7.

[7]) IV, 7, 13. Vgl. IV, 8, 3.

[8]) IV, 8, 4.

[9]) VI, 7, 7.

[10]) *Ἔστι γὰρ ἡ ψυχὴ χωρὶς πάντη οὖσα ἑκάστη οὐχ ἑκάστη· ὅταν δὲ διακριθῇ, οὐ τόπῳ, ἀλλ' ἐνεργείᾳ, γένηται τὸ καθ' ἕκαστον, μοῖρά τις ἐστιν οὐ πᾶσα, καίτοι καὶ ὡς πᾶσα, τρόπον ἄλλον· οὐδενὶ δὲ ἐπιστατοῦσα, πάντη πᾶσα, οἷον δυνάμει τότε τὸ μέρος οὖσα.* VI, 4, 16. Man kann kaum zweifeln, dass Plotin den Seelen ein ursprünglich völlig körperloses Dasein giebt, da er auch den Eintritt in himmlische Körper schon als Abfall bezeichnet und nach dem Tode die Rückkehr in solche von einer völligen Erhebung über das Sinnliche genau unterscheidet. Dies körperlose Dasein ist ein Leben im Ganzen, wie es dauernd nur der Allseele zukommt. Wirklich ist dem Zusammenhange des Systems nach jede Abweichung von diesem Ideal bereits ein Abfall, so dass also auch die Seelen der Gestirne und der höheren Dämonen

So waren nun auch wir vor der Geburt andere Menschen, ja vielleicht Götter, reine Seelen und Theile der idealen Welt, ungetrennt vom Ganzen.[11]) Erst durch das Menschwerden sind wir vom Allsein abgefallen.[12]) Denn da die Seele sich selbst bewegt, so ist ihre Wahl völlig frei; sie hat die Macht zu herrschen oder sich zu unterwerfen, in der Höhe zu bleiben oder hinabzugehn.[13])

Der Grund des Abfalls für die Seelen liegt in dem beweglichen Elemente ihres Wesens, das nach ursprünglichen Verschiedenheiten schwächer und lebendiger hervortritt.[14]) Was sich selbst seine Bestimmung giebt, wendet sich bald zum Bessern, bald zum Schlechtern, zu Anfang aus kleiner Umwandlung.[15]) Die Seele wird erleuchtet, wenn sie sich zu dem wendet, was vor ihr ist; sobald sie sich zu sich selbst wendet, wird sie schon gleichsam unbestimmter, und im zweiten Hinblick und Verlangen gebiert sie das Idol ihrer selbst und geht freudig in dieses ein.[16])

---

im strengsten Sinne als minder eins mit dem Göttlichen betrachtet werden müssen.

[11]) *Ἢ καὶ πρὸ τοῦ ταύτην τὴν γένεσιν γενέσθαι ἦμεν ἐκεῖ ἄνθρωποι ἄλλοι ὄντες καί τινες καὶ θεοὶ, ψυχαὶ καθαραὶ καὶ νοῦς συνημμένος τῇ ἁπάσῃ οὐσίᾳ, μέρη ὄντες τοῦ νοητοῦ, οὐκ ἀφωρισμένα οὐδ' ἀποτετμημένα, ἀλλ' ὄντες τοῦ ὅλου.* VI, 4, 14.

[12]) V, 8, 7.

[13]) III, 2, 7.

[14]) *Χείρους δὲ καὶ βελτίους ψυχαὶ αἱ μὲν καὶ δι' ἄλλας αἰτίας, αἱ δὲ οἷον ἐξ ἀρχῆς οὐ πᾶσαι ἴσαι. Ἀνάλογον γὰρ καὶ αὗται τῷ λόγῳ μέρη οὐκ ἴσα, ἐπείπερ διέστησαν.* III, 2, 18. Vergl. mehrere Stellen weiter unten.

[15]) *Τὰ δὲ δι' αὐτὰ ἔχοντα κίνησιν αὐτεξούσιον ζῶα ῥέποι ἂν ὅτε μὲν πρὸς τὰ βελτίω, ὅτε δὲ πρὸς τὰ χείρω. Τὴν δὲ πρὸς τὰ χείρω τροπὴν παραυτίκα ζητεῖν ἴσως οὐκ ἄξιον· ὀλίγη γὰρ τρόπη κατ' ἀρχὰς γενομένη προϊοῦσα ταύτῃ πλεὸν καὶ μεῖζον τὸ ἁμαρτανόμενον ἀεὶ ποιεῖ. Καὶ παροφθὲν τὸ πρῶτον καὶ τὸ ἐξαίφνης καὶ μὴ ἀναληφθὲν αὐτίκα καὶ ἄφεσιν εἰς ὅ τις ἐξέπεσεν εἰργάσατο.* III, 2, 4.

[16]) *Ῥωτίζεται μὲν οὖν ἡ μερικὴ πρὸς τὸ πρὸ αὐτῆς φερομένη· ὄντι γὰρ ἐντυγχάνει· εἰς δὲ τὸ μετ' αὐτὴν εἰς τὸ μὴ ὄν, τοῦτο δὲ ποιεῖ ὅταν πρὸς αὐτήν. Πρὸς αὐτὴν γὰρ βουλομένη τὸ μετ' αὐτὴν ποιεῖ εἴδωλον αὐτῆς, τὸ μὴ ὄν, οἷον κενεμβατοῦσα καὶ ἀοριστοτέρα γιγνομένη. Καὶ τούτου τὸ εἴδωλον τὸ ἀόριστον πάντη σκοτεινὸν· ἄλογον γὰρ καὶ ἀνόητον πάντη καὶ πολὺ τοῦ ὄντος ἀποστατοῦν. Εἰς δὲ τὸ μεταξύ ἐστιν ἐν τῷ οἰκείῳ· πάλιν δὲ ἰδοῦσα οἷον ἐν δευτέρᾳ μεταβολῇ, τὸ εἴδωλον ἐμόρφωσε καὶ ἡσθεῖσα ἔρχεται εἰς αὐτό.* III, 9, 2.

Der Anfang des Vergessens ihrer eigenen Natur und ihres Vaters ist der Uebermuth, die erste Absonderung und das Streben für sich zu sein; sie freut sich ihrer Freiheit und, die selbständige Bewegung versuchend, entfernt sie sich von ihrem Ursprunge und entweiht sich selbst in ihrem Versinken.[17]) Erst wenn die Seele aus dem *νοῦς* heraustritt und die Einheit nicht mehr erträgt und etwas Anderes sein will, erhält sie das Bewusstsein (*μνήμη*) ihrer selbst.[18]) Indem sie gleichsam müde von dem Sein mit dem Uebrigen sich vom Ganzen wegwendet und ein Theil und für sich zu sein strebt, sondert sie sich ab und wird als Theil in den Körper gefesselt; sie hat das Ganze verlassen und verwaltet nun das Einzelne. Die Nothwendigkeit ist zugleich ein Act der Freiheit und der freigewählte Körper zugleich eine Strafe.[19]) Denn die Gemeinschaft mit dem Körper ist unzweifelhaft ein Uebel für die Seele, da sie ihre dem All gehörende Thätigkeit auf einen individuellen Körper beschränkt, wie wenn ein Satz aus einer Wissenschaft für sich allein eine Bedeutung haben wollte.[20]) Durch ihren Beruf, den Stoff zu gestalten, steht die Seele mit der Materie in steter Berührung; sobald sie sich dieser Thätigkeit mit grösserer Neigung (*προθυμία*) hingiebt, empfängt

---

[17]) *Ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης καὶ τὸ βουληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι. Τῷ δὲ αὐτεξουσίῳ ἐπείδηπερ ἐφάνησαν ἡσθεῖσαι, πολλῷ τῷ κινεῖσθαι παρ' αὐτῶν κεχρημέναι, τὴν ἐναντίαν δραμοῦσαι καὶ πλείστην ἀποστασίαν πεποιημέναι ἠγνόησαν καὶ ἑαυτὰς ἐκεῖθεν εἶναι· ὥσπερ παῖδες εὐθὺς ἀποσπασθέντες τῶν πατέρων καὶ πολὺν χρόνον πόρρω τραφέντες ἀγνοοῦσιν ἑαυτοὺς καὶ πατέρας· οὐδ' οὖν ἐκεῖνον οὐδ' ἑαυτὰς ὁρῶσαι, ἀτιμάσασαι ἑαυτὰς ἀγνοίᾳ τοῦ γένους, τιμήσασαι τ' ἄλλα, καὶ πάντα μᾶλλον ἢ ἑαυτὰς θαυμάσασαι, καὶ πρὸς αὐτὰ ἐκπλαγεῖσαι καὶ ἀγασθεῖσαι καὶ ἐξηρτημέναι τούτων, ἀπέρρηξαν, ὡς οἷόντε ἑαυτάς, ὧν ἀπεστράφησαν, ἀτιμάσασαι.* V, 1, 1.

[18]) *Ἐξελθοῦσα δὲ ἐκεῖθεν καὶ οὐκ ἀνασχομένη τὸ ἕν, τὸ δὲ αὐτῆς ἀσπασαμένη καὶ ἕτερον εἶναι ἐθελήσασα καὶ οἷον προκύψασα μνήμην, ὡς ἔοικεν ἑαυτῆς λαμβάνει.* IV, 4, 3.

[19]) *Μεταβάλλουσαι δὲ ἐκ τοῦ ὅλου εἰς τὸ μέρος τε εἶναι καὶ ἑαυτῶν καὶ οἷον κάμνουσαι τῷ σὺν ἄλλῳ εἶναι ἀναχωροῦσιν εἰς τὰ αὐτῶν ἑκάστη.* IV, 8, 4, und 5.

[20]) *Κακὸν δὲ εἶναι τὴν τοιαυτὴν κοινωνίαν καὶ ἀγαθὸν τὴν ἀπαλλαγήν. Διὰ τί; ὅτι κἂν μὴ τοῦδε ἦν, ἀλλ' οὖν ψυχὴ τοῦδε λεγομένη ὁπωσοῦν μερικὴ ἐκ τοῦ παντὸς γίνεται. . Τοῦ παντὸς οὖσα κόσμου νοητοῦ καὶ ἐν ὅλῳ τὸ μέρος ἀποκρύπτουσα οἷον ἐξέφορεν ἐκ τοῦ παντὸς εἰς μέρος, εἰς ὃ ἐνεργεῖ αὐτὴν μέρος ὄν.* VI, 4, 16.

sie wieder von ihr.[21]) Sie könnte nicht in die Erscheinung eintreten, wenn sie nicht etwas davon schon in sich hätte; das Dasein des Leibes setzt eine leidensfähige Seite bei ihr voraus.[22]) Die vollendete Seele ist durch den *νοῦς* ewig begrenzt und aller Masslosigkeit abgewandt. Die andere aber, die nicht im Höheren ruhen bleibt, sondern aus ihm herausgeht (*προελθοῦσα*), blickt mit Unbestimmtheit erfüllt ins Dunkel und hat bereits die *ὕλη*, indem sie das anschaut, was das Gegentheil des Schauens ist. Die Mischung mit der Masslosigkeit und den Affecten der Körperlichkeit verdunkelt sie und macht sie böse, denn die Materie ist so böse, dass sie auch das, was nur zu ihr hinsieht, mit ihrem *κακὸν* erfüllt.[23]) Die Seelen sinken in den Untergang, indem sie wie Dionysos ihr Bild im Spiegel erblicken.[24]) Aber aus Erbarmen hat Zeus die Fessel auflösbar gemacht[25]), und ihr Dasein ist ein Doppelleben, das je nach der edleren oder unedleren Natur der einzelnen bald längere bald kürzere Zeit in der untern Welt verweilt.[26])

Die Ablösung des Bewusstseins von der Einheit und die Verkörperung ist ein einziger Act. Mit dem Blicke zur Scheinwelt bildet sich die Seele das Idol ihres Wesens, dessen Sinne das schwache und grobe Abbild der höheren Erkenntnisse sind.[27])

---

[21]) *Θείας μὲν μόρφας οὖσαν, ἐν ἐσχάτῳ δὲ τοῦ νοητοῦ οὖσαν, ὡς ὅμορον οὖσαν τῇ αἰσθητῇ φύσει διδόναι μέν τι τούτῳ τῶν παρ' αὐτῆς, ἀντιλαμβάνειν δὲ καὶ παρ' αὐτοῦ, εἰ μὴ μετὰ τοῦ αὐτῆς ἀσφαλοῦς διακοσμοῖ, προθυμίᾳ δὲ πλείονι εἰς τὰ εἴσω δύοιτο, μὴ μείνασα ὅλη μεθ' ὅλης.* IV, 8, 7.

[22]) *Οὐ γὰρ ἂν ἔλθοι εἰς σῶμα μὴ μέγα τι παθητικὸν ἔχουσα.* II, 3, 10.

[23]) *Καὶ ὅλκη οὐ πρὸς οὐσίαν, ἀλλὰ πρὸς γένεσιν ὁρᾷν, ἧς ἀρχὴ ἡ ὕλης φύσις οὕτως οὖσα κακή, ὡς καὶ τι μήπω ἐν αὐτῇ, μόνον δὲ βλέψαν εἰς αὐτὴν, ἀναπιμπλάναι κακοῦ ἑαυτῆς. . Ἡ μὲν οὖν τελεία καὶ πρὸς νοῦν νεύουσα ψυχὴ ἀεὶ καθαρὰ καὶ ὕλην ἀπέστρεπται καὶ τὸ ἀόριστον ἅπαν καὶ τὸ ἄμετρον καὶ κακὸν οὔτε ὁρᾷ οὔτε πελάζει. Καθαρὰ οὖν μένει, ὁρισθεῖσα τῷ παντελῶς. Ἡ δὲ μὴ μείνασα τοῦτο, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς προελθοῦσα, τὸ μὴ τελείῳ μηδὲ πρώτῳ, οἷον ἴνδαλμα ἐκείνης, τῷ ἐλλείμματι, καθόσον ἐνέλιπεν, ἀοριστίας πληρωθεῖσα σκότον ὁρᾷ καὶ ἔχει ἤδη ὅλην, βλέπουσα εἰς ὃ μὴ βλέπει, ὡς λεγόμεθα ὁρᾷν καὶ τὸ σκότος.* I, 8, 4.

[24]) IV, 8, 12.

[25]) Das.

[26]) IV, 8, 4.

[27]) *Οὕτω διακεκριμένη καὶ ἄνευ σώματος ἄνθρωπος· ἐν σώματι δὲ*

Denn da sie alle Gedanken des Universums in sich hat, so kann sie nach Belieben mit den verschiedenen wirken und selbst in einen Thierleib eingehen, wenn sie Lust hat.[28]) Die Geburt des Bewusstseins ist der Abfall; das, dessen sich die Seele bewusst wird, aber wird sie selbst, denn in ihrem Bewusstsein liegt ihr Dasein. Das Denken der Ideen hält sie vereint mit dem Göttlichen; das Denken des Himmlischen versetzt sie in den Himmel, das des Menschlichen in die menschliche Natur, und je tiefere Formen des Sinnlichen sie erschaut, desto tiefer sinkt sie.[29]) Es sind dabei sehr mannigfaltige Unterschiede des Falles sowohl als des Wiederumkehrens denkbar, und da die Erinnerung der Vergangenheit nicht ganz verloren geht, erkennen wir oft Personen wieder, die wir in höheren Zuständen getroffen haben.[30]) Das erste Heraustreten aus der reinen Geistigkeit pflegt der Uebergang in einen himmlischen Körper zu sein, da die himmlische Welt der geistigen zunächst steht; von da geht es in menschliche hinab und theils zu noch niedrigeren Stufen fort, theils in die höheren zurück. Der irdische Körper steht dem Ewigen unendlich ferner als der himmlische und bedarf einer weit grösseren Fürsorge der Seele, um von ihr erleuchtet zu werden, er fesselt uns daher auch viel mächtiger, wie mit Banden des Zaubers.[31])

Der Widerspruch, in welchem diese Darstellung der Menschwerdung mit der Einheit der Natur und der natürlichen Fort-

---

μορφώσασα κατ' αὐτήν, καὶ ἄλλο εἴδωλον ἀνθρώπου, ὅσον ἐδέχετο τὸ σῶμα, ποιήσασα, ὥσπερ καὶ τούτου αὖ ποιήσει ὁ ζώγραφος ἔτι ἐλάττω ἄνθρωπόν τινα, τὴν μορφὴν ἔχειν καὶ τοὺς λόγους ἢ τὰ ἤθη, τὰς διαθέσεις, τὰς δυνάμεις ἀμυδρὰς πάντα, ὅτι μὴ οὗτος πρῶτος. VI, 7, 5. Vgl. I, 1, 7.

[28]) VI, 7, 6.

[29]) IV, 4, 3.

[30]) Das. 5.

[31]) *Ἴασι δὲ ἐκκύψασαι τοῦ νοητοῦ εἰς οὐρανὸν μὲν πρῶτον· καὶ σῶμα ἐκεῖ προσλαβοῦσαι δι' αὐτοῦ ἤδη χωροῦσι καὶ ἐπὶ τὰ γεωδέστερα σώματα, εἰς ὅσον ἂν εἰς μῆκος ἐκταθῶσι. Καὶ αἱ μὲν ἀπ' οὐρανοῦ εἰς σώματα τὰ κατωτέρω αἱ δὲ ἀπ' ἄλλων εἰς ἄλλα ἐγκρινόμεναι, αἷς ἡ δύναμις οὐκ ἤρκεσεν ἄραν ἐντεῦθεν διὰ βάρυνσιν καὶ λήθην, πολὺ ἐφελκομέναις, ὃ αὐταῖς ἐβαρύνθη.* IV, 8, 17. Das. 15. Auf dies frühere Eingehen in himmlische Körper scheint sich die dunkle Stelle II, 1, 5 zu beziehen: *ἡμεῖς δὲ πλασθέντες ὑπὸ τῆς διδομένης παρὰ τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν ψυχῆς καὶ αὐτοῦ τοῦ οὐρανοῦ κατ' ἐκείνην καὶ σύνεσμεν τοῖς σώμασιν.*

pflanzung der Körper zu treten scheint, gleicht sich dadurch aus, dass jene Thaten der Willkür in den Plan der Welt mit verwebt sind. Die Wahl ist frei, aber dem Ganzen eingeordnet; der Einzelne ist als dieser oder jener gerechnet.[32]) Zu den Perioden der Welt gehört auch das Auf- und Absteigen der Seelen, doch so, dass sie sich selbst damit verknüpfen, und dadurch wirkt das All Eine Harmonie, gleichsam Einen Klang (*φώνη*). Für jede Seele steht nach ihrer Selbstbestimmung (*διάθεσις*) das entsprechende Gefäss bereit, in das sie von selbst und zur bestimmten Zeit eingeht.[33]) Der ihr zukommende Körper ist ihr nahe und zieht sie gleichsam magisch in sich; das Eingehen ist weder ein ganz freiwilliges, noch eine äusserliche Nöthigung, sondern ein gewaltsamer Drang der Natur, wie etwa der Trieb der Wollust; es ist ihr Schicksal. Mit dem Eintritt aber ergreift sie der Umschwung des Ganzen, in dem sie nun als Theil mitwirkt.[34]) Das allgemeine Gesetz der Dinge vertheilt alle nach ihren Thaten und macht die Zustände des sinnlichen Lebens zu Strafen für die früheren Sünden; denn die Ordnung des Alls ist nicht ungöttlich, sondern nach strenger vergeltender Gerechtigkeit gestaltet, nur dass wir deren Gründe nicht zu beurtheilen vermögen.[35]) So wunderbar ist die Macht des Ganzen, dass Alles nach dem Ge-

---

[32]) III, 3, 3.

[33]) *Κάτεισι δὲ εἰς ἕτοιμον ἑκάστη, καθ' ὁμοίωσιν τῆς διαθέσεως.* IV, 3, 12. *Ἄνθρωπος ἄλλος εἶναι θέλων περιέδησεν ἑαυτὸν ἡμῖν*, heisst es VI, 4, 14. Das Erschaffen des Körpers wird also nur als Aneignen, Erfüllen und Ausbilden eines wenigstens der Anlage nach gegebenen zu betrachten sein.

[34]) *Τὸ γὰρ ἀναπόδραστον καὶ ἡ δικὴ οὕτως ἐν φύσει κρατούσῃ εἶναι ἕκαστον ἐν τάξει πρὸς ὃ ἐστιν ἕκαστον γενόμενον εἴδωλον προαιρέσεως καὶ διαθέσεως ἀρχετύπου· καὶ ἔστιν ἐκεῖνο πᾶν ψυχῆς εἶδος ἐκείνου πλησίον, πρὸς ὃ τὴν διάθεσιν τὴν ἐν αὐτῇ ἔχει· καὶ τοῦ τότε πέμποντος καὶ εἰσάγοντος οὐ δεῖ· οὔτε ἵνα ἔλθῃ εἰς σῶμα τότε, οὔτε εἰς τοδί, ἀλλὰ καὶ τοῦ ποτε ἐνστάντος οἷον αὐτομάτως κάτεισι καὶ εἴσεισιν εἰς ὃ δεῖ· καὶ ἄλλος ἄλλῃ χρόνος, οὗ παραγενομένου οἷον κήρυκος καλοῦντος κατίασι καὶ εἰσέδυ εἰς τὸ πρόσφορον σῶμα, ὡς εἰκάσαι τὸ γιγνόμενον οἷον δυνάμεσι μάγων καὶ ὁλκαῖς τισιν ἰσχυραῖς κινεῖσθαί τε καὶ φέρεσθαι. Ἴασι δὲ οὔτε ἑκοῦσαι οὔτε πεμφθεῖσαι, οὔτε τὸ ἑκοῦσιον τοιοῦτον ὡς προελέσθαι, ἀλλὰ ὡς τὸ πηδᾷν κατὰ φύσιν ἢ πρὸς γάμων φυσικὰς προθεσμίας ἢ ὡς πρὸς πράξεις τινὲς καλῶν, οὐ λογισμῷ κινούμενοι.* IV, 3, 13. Vgl. II, 3, 10. Nicht in dem Falle selbst, wie Zeller meint, liegt die magische Nothwendigkeit, sondern in der damit verknüpften Strafe.

[35]) IV, 3, 15; 16.

setz der Dike geschieht, der Keiner entflieht. Ein Jeder tritt in den Theil, wohin er gehört.[36]) Die sämmtlichen Seelen, sogar die göttlichen, sind nur Theile des *λόγος*, die dieser je nach ihrem Verdienst einfügt und ordnet.[37]) Fasst man Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft des Menschen in Einen Blick zusammen, so wird sich stets ergeben, dass Keinem ein Unrecht geschieht; das Leiden der Gegenwart ist die Busse der früheren Schuld und wird dem Guten durch späteres Glück vergütet. Nicht nach dem Zufall verwandelt sich Alles, sondern nach dem *καλὸν* und *δίκαιον*, wie es den göttlichen Mächten ziemt.[38]) Jeder Einzelne, sei er gut oder böse, spielt eine Rolle in dem allgemeinen Drama, die ihm seinem besondern Werthe gemäss zuerkannt wird.[39])

Das Schicksal des Menschen ist sein Dämon. Wir unterscheiden unser handelndes Dasein von der ruhenden Macht, die unser Leben leitet.[40]) Da jeder sich jenseits seinen Dämon wählt, so scheint uns hier die Freiheit versagt zu sein; aber das Jenseits bezeichnet nur die Wahl des Menschen überhaupt und ein für allemal, und das äussere Geschick erfolgt ganz nach der innern Selbstbestimmung, nicht als ob man es bewusst für sich aussuchte, sondern wie es dem besondern Charakter gemäss ist.[41]) Mit dem Dämon als Lenker besteigt die Seele das Schiff des Lebens; die Natur weist ihr das bestimmte Gebiet an, und nun wird sie, die eine so, die andere so, vom Sturm des Daseins umgetrieben. Das ist das Verhängniss dieser Welt.[42])

Nicht unbedingt und in jeder Beziehung ist übrigens die Menschwerdung als ein Unglück für die Seele zu betrachten. Wenn sie nur herabkommt, um das Niedere zu gestalten und schnell wieder emporsteigt, so ist es nicht ohne Gewinn für sie, denn sie erhält durch die Anschauung des Bösen eine um so

---

36) IV, 4, 45.

37) III, 2, 12 und 18.

38) Das. 13.

39) Das. 17; 18.

40) III, 4, 3.

41) *Ἀλλ' εἰ ἐκεῖ αἱρεῖται τὸν δαίμονα καὶ εἰ τὸν βίον, πῶς ἔτι τοῦδε κύριοι; ἢ καὶ ἡ αἵρεσις ἡ ἐκεῖ λεγομένη τὴν τῆς ψυχῆς προαίρεσιν καὶ διάθεσιν καθόλον καὶ πανταχοῦ αἰνίττεται.* III, 4, 5.

42) Das. 6.

vollendetere Erkenntniss des Guten und entfaltet die in ihr verborgenen Fähigkeiten, die im körperlosen Zustande nie in Thätigkeit gesetzt und nie ihr selbst zum Bewusstsein gekommen wären.[42]) Erst in der Vereinigung mit dem Körper treten die eigenthümlichen Kräfte der Seele, die auf dem Wesen des λόγος beruhen und die in den göttlichen Seelen bloss als Anlagen vorhanden sind, in Wirksamkeit.

II. Irdischer Zustand.

1. *Allgemeine Bedingungen.*

Psychologie.

Mit dem Eintritt der Seele in den irdischen Leib entsteht das Doppelwesen, welches wir Mensch nennen; das Geschöpf, in welchem sich die höhern und niedern Mächte des Universums in der merkwürdigsten Verwicklung durchdringen.

Weder die ganze Seele noch ein Theil von ihr ist im Körper als im Raume, denn der Raum ist das Umfassende für die Körper, die Seele aber ist kein solcher und ist vielmehr ihrerseits das Umfassende; auch wäre der Körper unbeseelt, wenn er sie bloss als Ort oder Gefäss in sich schlösse. Ebensowenig darf er als ihre tragende Substanz (ὑποκείμενον) gedacht werden, denn dann würde sie eine blosse Bestimmung (πάθος) von ihm sein, wie Farbe, Gestalt u. dergl., während sie doch etwas für sich ist. Noch weniger kann von der äusserlichen Beziehung des Ganzen und der Theile die Rede sein. Auch ist sie nicht die

---

[42]) *Καὶ θεὸς οὖσα ὁ ὕστερος ῥοπῇ αὐτεξουσίᾳ καὶ αἰτίᾳ δυνάμεως καὶ τοῦ μετ' αὐτὴν κοσμήσει ὡδὶ ἔρχεται· κἂν μὲν θᾶττον φυγῇ, οὐδὲν βέβλαπται, γνῶσιν κακοῦ προσλαβοῦσα καὶ φύσιν κακίας γνοῦσα, τὰς δὲ δυνάμεις ἄγουσα αὐτῆς εἰς τὸ φανερὸν, καὶ δείξασα ἔργα τε καὶ ποιήσεις, ἃ ἐν τῷ ἀσωμάτῳ ἠρεμοῦντα μάτην τε ἂν ἦν, εἰς τὸ ἐνεργεῖν ἀεὶ οὐκ ἰόντα; τήν τε ψυχὴν ἔλαθεν ἂν ἃ εἶχεν, οὐκ ἐκφανέντα οὐδὲ πρόοδον λαβόντα, εἴπερ πανταχοῦ ἡ ἐνέργεια τὴν δύναμιν ἔδειξε, κρυφθεῖσαν ὡς ἀπάντη καὶ οἷον ἀφανισθεῖσαν καὶ οὐκ οὖσαν, μηδέποτε ὄντως οὖσαν.* IV, 8, 5. *Ἄλλως δὲ καὶ δυνατὸν αὐτῇ πάλιν ἐξαναδῦναι, ἱστορίαν ὧν ἐνταῦθα εἶδε τε καὶ ἔπαθε προσλαβούσῃ καὶ μαθούσῃ, οἷον ἄρα ἐστὶν ἐκεῖ εἶναι καὶ τῇ παραθέσει τῶν οἷον ἐναντίων οἷον σαφέστερον τὸ ἄμεινον μαθούσῃ. Γνῶσις γὰρ ἐναργεστέρα τοῦ ἀγαθοῦ ἡ τοῦ κακοῦ πεῖρα, οἷς ἡ δύναμις ἀσθενεστέρα ἢ ὥστε ἐπιστήμῃ τὸ κακὸν πρὸ πείρας γνῶναι.* Das. 7.

Form des Stoffes, denn die Form, die den Stoff vollendet, ist später als dieser und nicht von ihm zu trennen. Die Vergleichung mit dem Steuermann im Schiffe passt insofern nicht, als dieser nur auf zufällige und gleichgültige Weise darin ist; man müsste sich das Fahrzeug innerlich beseelt und getrieben vorstellen.[44]) Es ist vielmehr das Verhältniss von Luft und Licht. Das Licht ist der Luft gegenwärtig, ohne gegenwärtig zu sein; es ist das Bleibende, während sie vorübergeht; so lange sie im Lichte ist, wird sie erleuchtet, nachher behält sie nichts. In gleicher Weise ist der Körper in dem Theile der Seele, dessen er bedarf, und so viel er bedarf, ist ihm gegenwärtig.[45]) Aber die Seele geht nicht ganz in ihn ein; ein Theil von ihr ruht stets in der idealen Welt[46]); und wir selbst sind nicht die Seele, die den Körper ernährt, sondern die Thätigkeit der Denkkraft; wenn diese wirkt, handeln wir.[47]) Die Seele ist entweder ganz unbewegt oder sie hat eine Bewegung, die von der körperlichen völlig verschieden und ihr eignes Leben ist; das höhere Leben dieses Lebens ist das reine Denken, denn da wir vernünftig sind, ist der *νοῦς* in uns und hebt uns zu sich empor.[48])

Der wahre Mensch ist also nicht der sinnliche, sondern der übersinnliche.[49]) Die Seele ist und bleibt ein einfaches Etwas (*ἓν ἁπλοῦν*), das mit seinem Sein identisch ist; eine reine Form also, ganz *ἐνέργεια* und für jede fremde *ἐνέργεια* undurchdringlich, ohne Wechsel, ohne Entstehen und Vergehen, sich selbst genügend und nichts von aussen empfangend; alles Leiden ist ihr fremd.[50]) Sofern sie zugleich den Körper beseelt, heisst das

---

[44]) IV, 3, 20—21. Vgl. I, 1, 4—6.

[45]) Das. 22.

[46]) IV, 8, 8 zu Anf.

[47]) *Νῦν δὲ τοῦτο μὲν [τὸ φυτικὸν] οὐκ ἐσμὲν, ἡ δὲ τοῦ νοοῦντος ἐνέργεια· ὥστε ἐνεργοῦντος ἐκείνου ἐνεργοῖμεν ἂν ἡμεῖς.* I, 4, 9.

[48]) I, 1, 13.

[49]) I, 1, 7; 10. IV, 3, 28.

[50]) *Εἰ ταὐτόν ἐστι ψυχὴ καὶ τὸ ψυχῇ εἶναι, εἰδός τι ἂν εἴη ψυχή, ἀθέατον ταυτῶν ἁπασῶν τῶν ἐνεργειῶν, ὧν ἐποιστικὸν ἄλλῳ, ἑαυτῷ δὲ συμφυᾶ ἔχον τὴν ἐνέργειαν ἐν ἑαυτῷ, ἥντινα ἂν φήνῃ ὁ λόγος. Οὕτω γὰρ καὶ τὸ ἀθάνατον ἀληθὲς λέγειν, εἴπερ δεῖ τὸ ἀθάνατον καὶ ἄφθαρτον ἀπαθὲς εἶναι, ἄλλῳ ἑαυτοῦ πως διδόν, αὐτὸ δὲ παρ' ἄλλου μηδὲν ἢ ὅσον τῶν πρὸ αὐτοῦ ἔχειν, ὧν μὴ ἀποτέτμηται κρειττόνων ὄντων. Τί γὰρ ἂν καὶ φοβοῖτο τοιοῦτο, ἄδεκτον ὂν παντὸς τοῦ ἔξω;* u. f. I, 1, 2.

Ganze ein *ζῶον;* aber nur der untere Theil dieses Ganzen, das *ζῶον ποικίλον*, von dem Plato spricht, ist es eigentlich, der mit dem Werden in Verbindung steht und dem das Sündigen und das Leiden zukommt. Die Seele als solche ist ewig rein und steht ausserhalb alles Uebels, das der Mensch sowohl bewirkt als empfängt.[51])

Die Psychologie Plotin's beruht sonach auf der bestimmtesten Unterscheidung von Geist, Seele und Leib als dreier unabhängiger und trennbarer Wesenheiten (*οὐσίαι χωρισταὶ*), von denen jedoch die niedere immer an der höheren Theil hat, indem die Seele begeistet (*νοερὰ*) und der Leib beseelt ist. Der geistige Mensch erleuchtet den seelischen, und dieser den sichtbaren; in jedem sind, wenn man will, alle drei, aber in verschiedenem Sinne.[52])

Man überblickt das Verhältniss der drei Naturen am klarsten, wenn man erst sowohl den Leib als den Geist für sich betrachtet und dann die Begegnung und Vermittlung der Sinneneindrücke und der Ideen in der Seele, die psychologischen Bestimmungen im engern Sinne ins Auge fasst.

Vgl. das. 12 zu Anf. Die Identität eines Wesens mit seinem Sein, d. h. seiner Idee, steht dem blossen *μετέχειν* des Seins gegenüber, wie es bei aller Erscheinung stattfindet. Da die Seele keine *ὕλη* hat, so ist sie auch nicht von ihrem Begriff zu trennen. Die menschliche Seele darf daher, wie V, 9, 13 bemerkt wird, nie ein blosses Bild genannt werden, obgleich sie so, wie sie hier ist, auch nicht die *αὐτοψύχη* in vollem Sinne heissen kann.

[51]) *Ἔσται τοίνυν ἐκείνης ἡμῖν τῆς ψυχῆς ἡ φύσις ἀπηλλαγμένη αἰτίας κακῶν, ὅσα ἄνθρωπος καὶ ποιεῖ καὶ πάσχει. Περὶ γὰρ τὸ ζῶον πάντα τὸ κοινόν.* I, 1, 9; 7; 12. Dies *κοινὸν*, das Doppelwesen, *τὸ συναμφότερον, τὰ συνάμφω* wird stets von der einfachen Seele sorgfältig getrennt. Es handelt sich hierbei natürlich nur um eine metaphysische Abgrenzung der Gebiete. Ein Leiden von aussen her, durch Einwirkungen der sinnlichen Welt widerspricht dem Begriff der Seele; nur Körper können aufeinander wirken. Alle Passivität der Seele ist folglich nur scheinbar; sie leidet wohl subjectiv, aber ihr Ansich bleibt unverletzt und sie kann sich durch Zurückziehung in dieses stets über den Schmerz erheben. Da nun auch die Macht des Triebes, dem das Böse entspringt, ein Leiden ist und nur unserer sinnlichen Natur angehört, so steht das Wesen der Seele auch ausserhalb des Bereichs des Bösen. M. s. übrigens die weitere Entwicklung.

[52]) Der *ἐν νῷ ὄνθρωπος*, heisst es, ist der erste Mensch; dieser *ἐλλάμπει τῷ δευτέρῳ καὶ οὗτος τῷ τρίτῳ. Ἔχει δέ πως πάντας ὁ ἐσχατὸς, οὐ γιγνόμενος ἐκείνοις* (*ἐκεῖνοι?*), *ἀλλὰ παρακείμενος ἐκείνοις.* VI, 7, 6.

1. Der Körper ist ursprünglich ein Naturgebilde; allein die äussere Gestalt hat zugleich einen Schatten der Seele in sich.[53]) Das Sinnenwesen empfängt zufolge seiner Angemessenheit die Seele, soweit es sie besitzen kann, und wird, von ihr erwärmt und erleuchtet, zum lebendigen Geschöpf.[54])

Die Thätigkeit der sinnlichen Seele besteht darin, dass sie dem Leibe einerseits die Kraft der Gestaltung und Ernährung, andererseits die Fähigkeit der Empfindung und Wahrnehmung mittheilt; sie theilt sich in ein *φυτικὸν* und ein *αἰσθητικόν*.[55]) Die einzelnen Theile der Gestalt erhalten je nach ihrer Brauchbarkeit als Organe die Kraft zu ihren Verrichtungen (*ἔργοις*).[56])

Der Hauptsitz der bildenden und nährenden Wirksamkeit, deren Träger das Blut ist, ist die Leber, von wo sie sich durch die Adern über das Ganze vertheilt. Da mit dem Bildungstriebe der Trieb der Zeugung verbunden ist, so dient auch ihm die Leber zum Wohnplatz. Der repulsive Trieb (*θυμὸς*), dessen Element das leichte, scharfe Blut ist, gehört in dessen Quell, das Herz.[57])

Die Organe der Wahrnehmung sind die einzelnen Sinne; für das Gefühl ist der ganze Leib Organ, und da dessen Vermittler, die Nerven (*πόροι*) vom Gehirn ausgehen, ist hier der Ausgangspunkt (*ἀρχὴ*) des ganzen Geschöpfs, den man auch als Sitz des Gedankens bezeichnet, weil Sinn und Vorstellung auf diesen hinweisen.[58])

Das Wahrnehmen ist ein Auffassen des Sinnlichen, das die dem Körper entgegentretenden Eigenschaften der Dinge bemerkt und abbildet.[59]) Die Seele für sich bedarf keiner sinnlichen

---

[53]) IV, 4, 18 zu Anf.

[54]) *Παρόντος δὲ καὶ σώματος οὐ κενοῦ οὐδὲ ψυχῆς ἀμοίρου, ὃ ἐκεῖνο μὲν οὐδὲ πρότερον ἐν τῷ ἀψυχῷ, ἔτι δὲ μᾶλλον οἷον ἐγγὺς γενόμενον τῇ ἐπιτηδειότητι, καὶ γενομένου οὐκ ἔτι σώματος μόνου, ἀλλὰ καὶ ζῶντος σώματος, καὶ τῇ οἷον γειτονείᾳ καρπωσαμένου τι ἴχνος ψυχῆς, οὐκ ἐκείνης μέρους ἀλλ' οἷον θερμασίας τινὸς ἢ ἐλλάμψεως ἐλθούσης, γένεσις ἐπιθυμιῶν καὶ ἡδονῶν καὶ ἀλγηδόνων ἐν αὐτῷ ἐξέφυ.* VI, 4, 15.

[55]) III, 4, 2.

[56]) IV, 3, 23 zu Anf.

[57]) Das.

[58]) Das.

[59]) *Δεῖ δὴ θέσθαι, ὡς τὸ αἰσθάνεσθαι τῶν αἰσθητῶν ἐστι τῇ ψυχῇ*

Wahrnehmungen; die Sinne sind des Körpers wegen da, um jede ihn bedrohende Gefahr anzuzeigen und das seinem Bedürfniss Entsprechende zu offenbaren.[60]) Ja die reine Seele ist der Auffassung der Erscheinung unfähig und denkt nur sich selbst; sie hat keinen Vereinigungspunkt mit dem Sinnlichen; der Begriff des Feuers, der Begriff der Linie ist von den wirklichen vollkommen geschieden. Wäre also bloss die Aussenwelt auf der einen, und die Seele auf der andern Seite vorhanden, so würde es nie zu einer Einwirkung der ersteren kommen; um eine Beziehung zwischen ihnen zu vermitteln, muss ein Drittes da sein, das die Form der Dinge aufnimmt, ein Etwas, das mit dem Sinnlichen die Materie und die Möglichkeit der Einwirkung theilt, aber zugleich die empfangene Einwirkung erkennt; ein Mittelglied zwischen dem Körperlichen und dem Gedanken. Der Begriff dieses Mittelgliedes ist der Begriff des Sinnes als des körperlichen Organs der denkenden Seele, eines Leidens, das als Werkzeug einer Erkenntniss dient.[61]) Durch den Körper sieht und empfindet die Seele; ohne ihn würde sie ganz in der Vernunftsphäre leben.[62])

Das Erregtwerden unserer Organe beruht auf der Gemeinsamkeit der Affectionen (*συμπαθεία*) aller Theile des Alls als der Glieder eines lebendigen Wesens.[63]) Gäbe es einen Körper ausserhalb des Universums, der gar nicht zu dem allgemeinen

---

ἢ τῷ ζώῳ ἀντίληψις, τὴν προσοῦσαν τοῖς σώμασι ποιότητα συνιείσης καὶ τὰ εἴδη αὐτῶν ἀποματτομένης. IV, 4, 23.

[60]) Das. 24.

[61]) *Ἐφ' ἑαυτῆς γὰρ τῶν ἐν αὐτῇ καὶ μόνον νόησις· εἰ δὲ καὶ ἄλλων, δεῖ πρότερον καὶ ταῦτα ἐσχηκέναι, ἤ τοι ὁμοιωθεῖσαν ἢ τῷ ὁμοιωθέντι συνοῦσαν· ὁμοιωθῆναι μὲν οὖν ἐφ' ἑαυτῆς μένουσαν οὐχ οἷόν τε. . . Οὐ τοίνυν δεῖ μόνα ταῦτα εἶναι, τὸ ἔξω καὶ τὴν ψυχήν, ἐπεὶ οὐδ' ἄν πάθοι· ἀλλὰ δεῖ τὸ πεισόμενον τρίτον εἶναι· τοῦτο δέ ἐστι τὸ τὴν μορφὴν δεξόμενον. Συμπαθὲς γὰρ καὶ ὁμοιοπαθὲς δεῖ εἶναι καὶ ὕλης μιᾶς· καὶ τὸ μὲν παθεῖν, τὸ δὲ γνῶναι, καὶ τοιοῦτον γενέσθαι τὸ πάθος, οἷον σώζειν μέν τι τοῦ πεποιηκότος, μὴ μέν τοι ταὐτὸν εἶναι. . Ὄργανον γὰρ γνώσεώς τινος οὔτε ταὐτὸν δεῖ τῷ γιγνώσκοντι εἶναι οὔτε τῷ γνωσθησομένῳ, ἐπιτήδειον δὲ ἑκατέρῳ ὁμοιωθῆναι, τῷ μὲν ἔξω διὰ τὸ παθεῖν, τῷ δὲ εἴσω διὰ τοῦ τὸ παθὸς αὐτοῦ εἶδος γενέσθαι. Εἰ δὴ τοίνυν ὑγιὲς λέγομεν, δι' ὀργάνων δεῖ σωματικῶν τὰς αἰσθήσεις γενέσθαι.* IV, 4, 23.

[62]) IV, 5, 1, zu Anf.

[63]) Das. 3.

ζῶον gehörte, so würde man ihn auch nicht wahrnehmen, da die Gemeinsamkeit der Erregungen fehlte. Selbst wenn die blosse Verwandtschaft des Sinnes mit dem Körper zum Auffassen genügte, so könnte doch solche Verwandtschaft nur von der Weltseele ausgehen, und was dieser fremd wäre, müsste auch uns immer fremd bleiben.[64]) Es liegt hierin, dass alle Sinneserkenntniss durch unmittelbare Berührung mit dem Gegenstande entsteht, und dass das Vorhandensein eines Mediums durchaus als unwesentlich zu betrachten ist. Wir hören Töne, die wir im Innern unsers Körpers hervorbringen, wir sehen bei Nacht durch völlig dunkle Räume ein fernes Feuer; das zeigt, dass wir die Mittheilung der sinnlichen Ereignisse nicht durch die Luft empfangen, sondern dass selbst beim Sehen ein unmittelbares Zusammentreffen des Lichtstrahls, der von dem Dinge ausgeht, mit dem Lichtstrahl des Auges stattfindet.[65])

Ein völliges Verkennen der Sache wäre es indessen, wenn man die Empfindung deshalb als ein blosses Leiden denken wollte. Die Wahrnehmung ist nicht der blosse Eindruck einer Form in uns; sonst brauchten wir z. B. beim Sehen nicht, wie wir es doch gerade beim genauen Beobachten thun, nach aussen zu blicken, sondern nur nach innen; wir könnten niemals Entfernung oder Grösse des Gegenstandes angeben; wir sähen endlich überhaupt kein Ding selbst, sondern nur Bilder und Schatten der Dinge, die von ihnen ganz verschieden wären.[66]) Die Empfindungen sind also nicht einfache Wirkungen der Aussenwelt, sondern Thätigkeiten von unserer Seite (ἐνέργειαι), wodurch wir die umgebenden Gegenstände erkennen und unterscheiden. Das Auge betrachtet und misst die körperlichen Formen. Das Gehör ist kein blosses Erschüttertwerden des Ohrs, sondern die Kraft der Seele liest gleichsam die in der Luft geschriebene Schrift des Klanges ab. Der Geruch und der Geschmack nehmen nicht bloss Objecte auf, sondern bestimmen und scheiden sie auch. Und so ist alles Leiden des organischen Wesens zugleich eine lebendige auffassende Thätigkeit, nur dass freilich diese sinnliche Erkennt-

---

[64]) Das. 8.
[65]) Das. 1—5.
[66]) IV, 6, 1.

niss nicht so bildlos und so rein schöpferisch (ἀπαθής) ist wie die des Geistes.[67])

2. Das Wesen des νοῦς ist bereits bestimmt. Sein Denken ist der Inbegriff der Ideen, und die Ideen sind die Dinge selbst; so hat er die Wahrheit als ruhigen und ewigen Besitz. Es würde seinen Begriff aufheben, wenn er je irren oder nur einen Augenblick ohne Erkenntniss sein könnte. Wenn die Wahrheit nicht im νοῦς ist, ist sie nirgends. Er kann daher auch die Erkenntniss nicht durch Beweise oder durch irgend welche Vermittlung erhalten, denn sonst wäre es möglich, dass er dies oder jenes einmal nicht träfe und also nicht wüsste. Ebensowenig können seine Gedanken Vorstellungen (τύποι) sein, denn dann wären sie etwas Fremdes und Aeusserliches und er wüsste nicht, dass dies das Wahre und Gute wäre, ja er hätte dann überhaupt nicht Wahrheit, sondern nur ein Bild der Wahrheit in sich.[68]) Ursprünglich also liegen die Begriffe der Dinge im Geiste und jeder derselben schliesst untrennbar seine Erkenntniss ein. Und so erkennt er wahrhaft und bedarf keiner Beweise und keiner sinnlichen Ueberzeugung. Er ist sich selbst vollkommen offenbar und die Wahrheit stimmt hier mit sich selbst zusammen; sie sagt nichts Anderes aus als sie ist, und was sie ist, sagt sie auch aus. Jeder Nachweis für ihre Aussprüche würde unnütz sein, da man etwas Wahreres als die Wahrheit nicht finden kann.[69])

---

[67]) *Οὕτω γὰρ ἂν οἶμαι καὶ διακριθείη τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὁρατὸν καὶ τὸ ἀκουστὸν, οὐκ εἰ τύποι ἄμφω, ἀλλ' εἰ μὴ τύποι μηδὲ πείσεις, ἀλλ' ἐνέργειαι, περὶ ὃ ἔνειαι, πεφύκασιν. Ἡμεῖς δὲ ἀπιστοῦντες, μὴ οὐ δύνηται ἐὰν μὴ πληγῇ τὸ αὐτῆς γιγνώσκειν δύναμις ἑκάστη, πάσχειν ἀλλ' οὐ γιγνώσκειν τὸ ἐγγὺς ποιοῦμεν, οὗ κρατεῖν δέδοται, ἀλλ' οὐ κρατεῖσθαι. Τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ἐπ' ἀκοῆς δεῖ νομίζειν γίγνεσθαι· τὸν μὲν τύπον εἶναι ἐν τῷ ἀέρι, πληγήν τινα οὖσαν διηρθρωμένην, οἷον γραμμάτων ἐγγεγραμμένων ὑπὸ τοῦ τὴν φωνὴν πεποιηκότος· τὴν μέντοι δύναμιν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς οὐσίαν οἷον ἀναγνῶναι τοὺς τύπους ἐν τῷ ἀέρι γεγραμμένους, ἐλθόντας πλησίον, εἰς ὃ ἐλθόντες πεφύκασιν ὁρᾶσθαι. Γεύσεως δὲ καὶ ὀσφρήσεως τὰ μὲν πάθη· τὰ δ' ὅσα αἰσθήσεις αὐτῶν καὶ κρίσεις τῶν παθῶν εἰσι γνώσεις, ἄλλαι τῶν παθῶν οὖσαι· τῶν δὲ νοητῶν ἡ γνῶσις ἀπαθὴς καὶ ἄτυπός ἐστι μᾶλλον.* IV, 6, 2. Die Abweisung machanischer Vorstellungsarten scheint auch der Zweck der kleinen optischen Abhandlung II, 8 zu sein.

[68]) V, 5, 1.

[69]) Das. 2.

Dem *νοῦς* kommen also nicht *αἴσθησις*, *λόγος* und *ἀπόδειξις*, sondern nur *νόησις*, *θεωρία*, *σοφία* zu.[70])

3. Das Band zwischen Geist und Leib ist nun die Seele. Die Eindrücke der Sinne begegnen sich in ihr mit den einströmenden Ideen. Denn durch den Fall ist sie, wie es durch die in ihrem Wesen liegende Anschauung der Natur möglich war, auf den bestimmten Körper, den sie einmal gewählt, bezogen. Aber sie ist dadurch nicht vom *νοῦς* getrennt, sondern bleibt ein denkendes Wesen und hat den *νοῦς* als ihr eigentlichstes Leben und höchsten Theil in sich, ohne dessen Vorhandensein ein Hervorbilden von Begriffen aus den Vorstellungen unmöglich wäre. Wir denken das Sein nicht durch Bilder, also sind wir es, und da wir Alle es denken, sind wir Alle Eins. Wir sehen diese Einheit nicht, wenn wir nach aussen gewandt nur auf die Verschiedenheit der Gesichter und Körper achten, aber wenden wir uns nach innen, so finden wir unser eigenstes Selbst und den Gott.[71])

Die Einwirkung der höhern sowohl als der niedern Welt geschieht ununterbrochen. Nur hindert uns oft die Unruhe und Bedürftigkeit unseres Körpers auf die höheren Anschauungen zu achten und lässt dadurch das reine Denken als an die Zeit geknüpft erscheinen; denn das Ewige dringt nur wirklich bis zur eigentlichen Seele, wenn es ein empfundenes und bewusstes wird.[72]) Der Lärm der Sinnenwelt übertäubt gleichsam die leise

---

[70]) I, 2, 6. Auch in der Seele sind *σοφία* und *θεωρία*, aber in verschiedenem Sinne.

[71]) *Ἀνάγεται γὰρ καὶ τὸ ἡμέτερον καὶ ἡμεῖς εἰς τὸ ὄν, καὶ ἀναβαίνομέν τε εἰς ἐκεῖνο, καὶ τὸ πρῶτον ἀπ' ἐκείνου, καὶ νοοῦμεν ἐκεῖνα, οὐκ εἴδωλα αὐτῶν οὐδὲ τύπους ἔχοντες. Εἰ δὲ μὴ τοῦτο, ὄντες ἐκεῖνα. Εἰ οὖν ἀληθινῆς ἐπιστήμης μετέχομεν, ἐκεῖνο ἐσμὲν, οὐκ ἀπολαβόντες αὐτὰ ἐν ἡμῖν, ἀλλ' ἡμεῖς ἐν ἐκείνοις ὄντες.* VI, 5, 7. Vgl. III, 9, 3.

[72]) *Καὶ εἰ χρὴ παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων τολμῆσαι τὸ φαινόμενον λέγειν σαφέστερον, οὐ πᾶσα υὐδ' ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδυ, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ ἀεὶ, τὸ δὲ ἐν τῷ αἰσθητῷ, ὃ εἰ κρατοῖ, μᾶλλον δὲ εἰ κρατοῖτο καὶ θορυβοῖτο, οὐκ ἐᾷ αἴσθησιν ἡμῖν εἶναι, ὧν θεᾶται τὸ τῆς ψυχῆς ἄνω. Τότε γὰρ ἔρχεται εἰς ἡμᾶς τὸ νοηθὲν, ὅταν εἰς αἴσθησιν ἥκῃ καταβαίνον. Οὐ γὰρ πᾶν ὅτι γίγνεται περὶ ὁτιοῦν μέρος τῆς ψυχῆς γιγνώσκομεν, πρίν ἂν εἰς ὅλην τὴν ψυχὴν ἥκῃ.* IV, 8, 8. *Ἄλλο γὰρ ἡ νόησις, ἀλλὸ δὲ ἡ τῆς νοήσεως ἀντίληψις. Καὶ νοοῦμεν μὲν ἀεὶ, ἀντιλαμβανόμεθα δὲ οὐκ ἀεὶ· τοῦτο δὲ, ὅτι τὸ δεχόμενον οὐ — μόνον δέχεται νοήσεις, ἀλλὸ καὶ αἰσθήσεις κατὰ θάτερα.* IV, 3, 30.

Stimme der höheren; man muss sich aufmerkend hinwenden, um sie zu vernehmen, wie wenn man Einen Ton aus vielen heraushören will.[73]) Die geistigen Anschauungen strömen von oben wie die sinnlichen von unten auf uns ein, denn wir selbst sind eben die Mitte zwischen der doppelten Kraft der Vernunft und des Sinnes. Der letztere scheint nur darum mehr uns zu gehören, weil er sich auch ohne unser Zuthun aufdrängt, der Geist dagegen als über uns stehend unser Emporblicken zu ihm fordert. Der Sinn ist unser Bote, der *νοῦς* dagegen unser König. Aber wir herrschen mit ihm, wenn wir uns ihm anschliessen. Wir können nicht selbst *νοῦς* werden; aber unsere Denkkraft (*λογιστικὸν πρῶτον*) kann ihn rein empfangen.[74]) Das Gut jedes Wesens ist die Vereinigung mit dem Verwandten (*συγγενὲς*), die durch die Hinwendung zu diesem erfolgt. Dadurch wird die Seele zum Schauen der Wahrheit erhoben und lebendig gemacht, wie das Gesicht beim Sehen lebendig wird. Die Sehkraft war da, aber nicht als wirkend, sie lag unerleuchtet; um erleuchtet zu werden, muss sie dem Erleuchtenden nahe gebracht werden. Der *νοῦς* ist uns nicht fremd, wenn wir auf ihn schauen; ohne dies ist er uns auch gegenwärtig fremd, wie uns auch eine bekannte Wissenschaft fremd ist, wenn wir uns nicht um sie bekümmern.[75])

---

[73]) *Δεῖ τοίνυν, εἰ τῶν οὕτω παρόντων ἀντίληψις ἔσται, καὶ τὸ ἀντιλαμβανόμενον εἰς τὸ εἴσω ἐπιστρέφειν κἀκεῖ ποιεῖν τὴν προσοχὴν ἔχειν· ὥσπερ εἴ τις ἀκοῦσαι ἀναμένων ἣν ἐθέλει φωνὴν, τῶν ἄλλων φωνῶν ἀποστὰς, τὸ οὖς ἐγείρει πρὸς τὸ ἄμεινον τῶν ἀκουστῶν, ὅποτε ἐκεῖνο προσέλθοι, οὕτω τοι καὶ ἐνταῦθα δεῖ τὰς μὲν αἰσθητὰς ἀκούσεις ἀφέντα, εἰ μὴ καθόσον ἀναγκὴ τὴν τῆς ψυχῆς εἰς τὸ ἀντιλαμβάνεσθαι δύναμιν φυλάττειν καθαρὰν καὶ ἕτοιμον, ἀκούειν φθόγγων τῶν ἄνω.* V, 1, 12.

[74]) *Τοῦτο [τὸ διανοοῦν] γὰρ ἡμεῖς, τὰ δὲ νοῦ ἐνεργήματα ἄνωθεν οὕτως, ὡς τὰ τῆς αἰσθήσεως κάτωθεν· τοῦτο ὄντες τὸ κύριον τῆς ψυχῆς, μέσον δυνάμεως δίττης, χείρονος καὶ βελτίονος· χείρονος μὲν τῆς αἰσθήσεως, βελτίονος δὲ τοῦ νοῦ. Ἀλλ' αἴσθησις μὲν ἀεὶ ἡμέτερον δοκεῖ συγκεχωρημένον, ἀεὶ γὰρ αἰσθανόμεθα· νοῦς δὲ ἀμφισβητεῖται, καὶ ὅτι μὴ αὐτῷ ἀεὶ καὶ ὅτι χωριστὸς· χωριστὸς δὲ τῷ μὴ προσνεύειν αὐτὸν, ἀλλ' ἡμᾶς μᾶλλον πρὸς αὐτὸν, εἰς τὸ ἄνω βλέποντες· αἴσθησις δὲ ἡμῖν ἄγγελος, βασιλεὺς δὲ πρὸς ἡμᾶς ἐκεῖνος. Βασιλεύομεν δὲ καὶ ἡμεῖς, ὅταν κατ' ἐκεῖνον.* V, 3, 4.

[75]) *Τὸ οὖν ἀγαθὸν αὐτῆς τὸ συνεῖναι τῷ συγγενεῖ. . Τί οὖν τοῦτο; θέα καὶ τύπος τοῦ ὀφθέντος ἐντεθεὶς καὶ ἐνεργῶν, ὡς ἡ ὄψις περὶ τὸ ὁρώμενον. Οὐκ ἄρα εἶχεν αὐτὰ οὐδ' ἀναμιμνήσκεται· ἢ εἶχεν οὐκ ἐνερ-*

Wir gebrauchen nicht immer, was wir haben; man muss ergreifen, was man besitzen will, daher haben die Kinder, denen die Kraft des Willens fehlt, fast immer nur sinnliche Anschauungen; zwischen Höherem und Niederem mitten inne gestellt müssen wir die Kraft und Anlage, die uns gegeben ist, zur That und Wirklichkeit ausprägen. [76])

Aus der doppelten Beziehung der Seele zur Aussenwelt und zum Geiste ergeben sich drei Gebiete in ihr: ein höchstes, welches die obern Mächte aufnimmt, ein tiefstes, welches die äussern Einwirkungen empfängt, und ein mittleres, welches beide verknüpft. Der oberste Theil ist der *νοῦς* in der Seele, der zweite die Seele in ihrer eigensten Natur für sich gedacht, der dritte die Seele, sofern sie sich auf den Körper bezieht, also wirklich menschliche Seele (*ψυχὴ τοῦ συνόλου*) geworden ist. [77])

a. Was der Sinn wahrnimmt, wird in der sinnlichen Seele zum Bewusstsein. Zum wirklichen Wahrnehmen (*αἰσθάνεσθαι κατ' ἐνέργειαν*) gehört nicht nur der Sinn, sondern auch die Seele, da ohne die Hinwendung unseres Innern das Aeussere als Aeusseres gleichgültig und unbemerkt an uns vorübergeht. Der Leib ist das Werkzeug, die Seele der Künstler, der es gebraucht. Der Leib dient und leidet beim Empfinden, die Seele aber empfängt durch dieses Leiden, von dem sie selbst nicht berührt wird, die Bilder der Dinge (*τύποι*). [78])

Diese sinnliche Seele ist daher das Reich der Einbildungskraft (*φαντασία*). Das *φανταστικὸν* ist es, in das die Sinneswahrnehmung (*αἴσθησις*) endet und das die Anschauungen fest-

---

γοῦντα, ἀλλὰ ἀποκείμενα ἀφώτιστα. Ἵνα δὲ φωτισθῇ καὶ τότε γνῷ αὐτὰ ἑνόντα, δεῖ προςβάλλειν τῷ φωτίζοντι. I, 2, 4.

[76]) *Παίδων δὲ ὄντων ἐνεργεῖ μὲν τὰ ἐκ τοῦ συνθετοῦ, ὀλίγα δὲ ἐλλάμπει ἐκ τῶν ἄνω εἰς αὐτὸ· ὅταν δὲ ἄρχῃ εἰς ἡμᾶς, ἐνεργεῖ πρὸς τὸ ἄνω· εἰς ἡμᾶς δὲ ἐνεργεῖ, ὅταν μέχρι τοῦ μέσου ἥκῃ. Τί οὖν; οὐχ ἡμεῖς καὶ τὸ πρὸ τούτων; ἀλλ' ἀντίληψιν δεῖ γενέσθαι· οὐ γὰρ ὅσα ἔχομεν πούτοις χρώμεθα ἀεὶ· ἀλλ' ὅταν τὸ μέσον τάξωμεν ἢ πρὸς τὸ ἄνω ἢ πρὸς τὰ ἐναντία, ἢ ὅσα ἀπὸ δυνάμεως ἢ ἕξεως εἰς ἐνέργειαν ἄγωμεν.* II.

[77]) Vgl. IV, 3, 28 f.

[78]) *Ἵνα μὲν κατὰ τὸν τεχνίτην ἡ ψυχὴ ᾖ ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι, κατὰ δὲ τὸ ὄργανον τὸ σῶμα, τοῦ μὲν σώματος πάσχοντος καὶ ὑπηρετοῦντος, τῆς δὲ ψυχῆς παραδεχομένης τὴν τύπωσιν τὴν τοῦ σώματος ἢ διὰ τοῦ σώματος.* IV, 3, 26.

hält.[79]) Hier ist daher der Sitz unserer Erinnerungen äusserer Thatsachen und Begebenheiten, der gesammten Schicksale unseres irdischen Lebens.[80])

b. Das eigentliche Geschäft der Seele, wie es in ihrem Wesen liegt und in der göttlichen nur durch die vollkommene Unterordnung unter den *νοῦς* zur blossen Anlage herabgesetzt wird[81]), besteht dann in der Reflexion; die *διάνοια*, das *λογίζεσθαι*, das *ζητεῖν* sind ihre spezifischen Kräfte. Das *λογιστικὸν* übt die Kritik (*ἐπίκρισις*) der sinnlichen Vorstellungen (*φανταζόμενα*), verbindet und trennt sie und vergleicht die zuströmenden Bilder der wechselnden Erscheinungen mit den ewigen Bildern (*τύποις*), die es vom *νοῦς* ein für allemal empfangen hat.[82]) Es combinirt das Feuer, welches das Auge sieht, mit dem reineren in den Ideen[83]), und die verschiedenen Mengen der Dinge erwecken in ihm den Gedanken der Zahl in seiner Wahrheit.[84]) Der Sinn erblickt den Menschen; die Erinnerung sagt, es ist Socrates; das Nachdenken (*διάνοια*) zerlegt sodann den erhaltenen Begriff, fragt nach seinen einzelnen Eigenschaften und beurtheilt ihn, indem es ihn auf den ewigen Kanon des Menschen überhaupt bezieht.[85]) Und wie die Reflexion das Sinnliche zum Uebersinnlichen emporführt, so führt sie auch das Geistige zum Sinnlichen herab, sie entwickelt die einfache Wahrheit zu dem Gewebe der Ursachen, warum Alles sich so und so verhalten muss[86]); sie bildet das untheilbare *νόημα* in das *φανταστικὸν* ein und zeigt es in den Formen der Einbildungskraft wie in einem Spie-

---

[79]) *Τοῦτο* [*τὸ φανταστικὸν*] *γάρ ἐστιν εἰς ὃ λήγει ἡ αἴσθησις, καὶ μηκέτι οὔσης τούτῳ πάρεστι τὸ ὅραμα.* IV, 3, 29.

[80]) IV, 3, 28—29; 26 zu Ende.

[81]) S. oben.

[82]) *Τὸ δ' ἐν αὐτῇ λογιζόμενον, παρὰ τῶν ἐκ τῆς αἰσθήσεως φαντασμάτων τὴν ἐπίκρισιν ποιούμενον καὶ συνάγον καὶ διαιροῦν, ἢ καὶ ἐπὶ τῶν ἐκ τοῦ νοῦ ἰόντων ἐφορᾷ οἷον τοὺς τύπους καὶ ἔχει καὶ περὶ τούτους τὴν αὐτὴν δύναμιν· καὶ σύνεσιν ἔτι προσλαμβάνει, ὥσπερ ἐπιγιγνώσκον καὶ ἐφάρμοζον τοῖς ἐν αὐτῷ ἐκ παλαιοῦ τύποις τοὺς νέους καὶ ἄρτι ἥκοντας· ὃ δὴ καὶ ἀναμνήσεις φαῖμεν ἂν τῆς ψυχῆς εἶναι.* V, [illegible]

[83]) VI, 7, 6.

[84]) VI, 6, 4. Die Erweckung der Ideen durch das Sinnliche fehlt bei Plotin keineswegs, obwohl sie nicht so hervortritt wie bei Plato. Vgl. unten.

[85]) V, 3, 3.

[86]) V, 8, 6.

gel.[87]) Auf dieser Beziehung des Niederen und Höheren beruht die Art der Erinnerung (*μνήμη*), die der denkenden Seele zukommt. Auch sie behält Aeusseres, aber nur die edleren und bedeutungsvolleren Verhältnisse der Dinge, die mit dem Geistigen in Verbindung stehen, und behält andererseits Gedanken kraft jener selbstbeschauenden Versinnlichung, die geistige Verknüpfungen durch äussere Merkmale einprägt.[88])

Man kann die Bestimmungen, welche in diesem Gebiete zur Sprache kommen, abermals nach der näheren oder ferneren Stellung zum Geistigen oder Sinnlichen ordnen.

In dem unkritischen Bilden von Begriffen aus äusseren Erfahrungen ergiebt sich zunächst die blinde und willkürliche Meinung (*δόξα*). Sie ist bereits ein Denken, sofern sie aus den einzelnen Vorstellungen etwas Allgemeines macht, aber ein geistloses, da sie ohne wirkliches Nachdenken entsteht.[89]) Die *δόξα* braucht nicht immer falsch zu sein, aber es ist zufällig, wenn sie das Richtige trifft, und sie kann es ebensogut nicht treffen, da sie eben von den wechselnden Vorstellungen abhängig ist.[90]) Sie ist selbst wechselnd und unbeständig wie diese; *δόξαι* und *φαντασίαι* gehen in uns ein und aus, wie die Formen in die Materie.[91]) Da die Meinung in letzter Instanz ganz auf den äus-

---

[87]) *Τὸ μὲν γὰρ νόημα ἀμερὲς καὶ οὔπω οἷον προςεληλυθὸς εἰς τὸ ἔξω, ἔνδον δὲ λανθάνει. Ὁ δὲ λόγος ἀναπτύξας καὶ ἐπάγων ἐκ τοῦ νοήματος εἰς τὸ φανταστικὸν ἔδειξε τὸ νόημα οἷον ἐν κατόπτρῳ, καὶ ἡ ἀντίληψις αὐτοῦ οὕτω, καὶ ἡ μονὴ καὶ ἡ μνήμη.* IV, 3, 30.

[88]) IV, 3, 27; 30—32. Die Erinnerung kommt also der sinnlichen sowohl als der selbständigen Seele zu. Beide können von derselben Erinnerung bewegt werden und dann ist das Product ein gemeinsames Bild (*φάντασμα*), oder die beiden *μνῆμαι* gehen auseinander und dann muss eine von beiden weichen. Je gebildeter die Seele ist, desto mehr entledigt sie sich der ungeordneten Vorstellungen und macht das *φανταστικὸν* ganz zum Organ der höheren Erinnerungen. (Das.)

[89]) *Ἡ δὲ τῶν ψευδῶν λεγομένη διάνοια, φαντασία οὖσα, οὐκ ἀνέμεινε τὴν τοῦ διανοητικοῦ κρίσιν.* I, 1, 9. Die *δόξα* wird oft mit der *φαντασία* verbunden, doch ist sie unzweifelhaft das Spätere, da sie erst das Resultat der Vorstellungen ist, und so wird sie auch in I, 1, 7 in Verbindung mit *διάνοια* im Gegensatz des *νοῦς* als das eigentlich Menschliche d. h. Seelische bezeichnet.

[90]) Daher wird *δόξα* von *δέχεσθαι* abgeleitet, *διὰ τοῦτο γὰρ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν οἶμαι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἀλλὰ δόξα, ὅτι παραδεχομένη.* V, 5, 1.

[91]) III, 6, 15.

seren Erscheinungen beruht, so ist die reine Seele völlig über sie erhaben.[92])

Das Aufsteigen von der Meinung zur Gewissheit geschieht durch die eigentliche *διάνοια*, die vom Sinnlichen ausgeht, aber in strenger Prüfung in ihm das Wahre und Gesetzmässige aufzeigt. Es ist die eigentliche Sphäre der Untersuchung und Forschung, des *λόγος* und der *ἀπόδειξις*.[93])

In dies Bereich gehören die sämmtlichen irdischen Wissenschaften (*αἱ ἐνταῦθα ἐπίστημαι*)[94]) und Fachkenntnisse (*μαθήματα*), durch die sich der Mensch vom Sichtbaren und Vergänglichen zum Unsichtbaren und Geistigen erhebt.[95])

Das Ziel, zu welchem die Erfahrungswissenschaft gelangt, ist die Erkenntniss des Wirklichen, die thatsächliche Ueberzeugung (*κατανόησις* und *πίστις*).[96])

Die vollendetste Thätigkeit des *λογιστικὸν* ist endlich die, wo es in vollkommener Beherrschung und Auflösung der Erscheinungen als völlig freies und geistiges Denken erscheint, wo die Seele unabhängig nach ihrer höheren Natur wirkt. Die *διάνοια* im edelsten Sinne ist *νοήσεων ἐνέργεια* und das wahre *λογίζεσθαι* ein *νοεῖν*, nur dass hier *νόησις* und *νοητὸν* nicht unmittelbar zusammenfallen, wie im *νοῦς*.[97])

Das Resultat dieses Denkens ist die Wissenschaft schlechthin, deren Organ die Dialektik ist. Die Dialektik zerlegt alle Dinge in ihre Bestimmungen, sie weiss von Allem, ob es ist, was es ist,

---

92) I, 1, 2.

93) *Καὶ τὴν διάνοιαν ἐπίκρισιν ποιουμένην τῶν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως τύπων εἴδη ἤδη θεωρεῖν, καὶ θεωρεῖν οἷον σὺν αἰσθήσει, τήν γε κυρίως τῆς ψυχῆς τῆς ἀληθοῦς διάνοιαν. Νοήσεων γὰρ ἐνέργεια ἡ διάνοια ἡ ἀληθὴς καὶ τῶν ἔξω πολλάκις πρὸς τἄνδον ὁμοιότης καὶ κοινωνία.* I, 1, 9. Dass der *λόγος* vom Sinnlichen ausgeht, VI, 5, 2. *Λόγος καὶ ἀπόδειξις*, V, 8, 7.

94) V, 8, 4.

95) I, 3, 3.

96) Das. Die *πίστις* als factische Ueberzeugung mit der *ἀπόδειξις* oder mit *λόγος* und *ἀπόδειξις* dem *νοῦς* entgegengesetzt, V, 8, 7; V, 5, 2; aber auch mit *αἴσθησις* verbunden der *ἀπόδειξις*, IV, 7, 15.

97) *Καὶ γὰρ ὅλως κινδυνεύει τὰ μὲν ἀγαθὰ τὰ ἀληθῆ κατὰ φύσιν ψυχῆς ἐνεργείσης ἐν ὡρισμένοις οὐσία εἶναι· τὰ δ' ἄλλα οὐκ ἐξ αὐτῆς ἐνεργεῖν, οὐδὲν δ' ἄλλα ἢ πάθη εἶναι, ὥσπερ ψευδῆ νοήματα, οὐκ ἔχοντα τὰς ὑπ' αὐτὰ οὐσίας, καθάπερ τὰ ἀληθῆ ὄντως καὶ ἀΐδια καὶ ὡρισμένα ὁμοῦ τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοητὸν καὶ τὸ εἶναι ἔχοντα.* III, 5, 7. I, 1, 9.

wie gross es ist u. s. f., sie entwickelt die allgemeinen Begriffe, die die Erscheinungen umfassen[98]; von dem Umschweben des Sinnlichen aber steigt sie zum Geistigen (*νοητὸν*) empor, mit dem sie es eigentlich zu thun hat, und nährt die Seele mit der Wahrheit; sie durchstreift das ganze Reich der Ideen, scheidet die einzelnen, entwickelt die niederen aus den höheren und löst die späteren wieder in die ersten *ἀρχαὶ* auf, bis sie in der Einheit des reinen *νοῦς* ausruht.[99] Sie ist nicht bloss der formale Theil der Philosophie, sondern die Philosophie selbst; dialektisch behandelt diese auch das Physische und Ethische.[100] Sie ist die köstlichste Offenbarung der Vernunft in uns, und ihr Ziel im Gegensatze der Meinung und der erfahrungsmässigen Ueberzeugung das unbedingte Wissen, die *σοφία*.[1]

c. Ueber dem ganzen *νοῦς λογιζόμενος* jedoch, der immer ein *νοῦς ἐν διαστάσει καὶ κινήσει* ist, und über der ganzen Wissenschaft als solcher, die immer dem Bereich des *λόγος* an-

---

[98]) *Τίς δὲ ἡ διαλεκτική; ἔστι μὲν δὴ ἡ λόγῳ περὶ ἕκαστον δυνάμενη ἕξις εἰπεῖν, τί τε ἕκαστον καὶ τί τῶν ἄλλων διαφέρει καὶ τίς ἡ κοινότης ἐν οἷς ἐστι καὶ ποῦ τούτων ἕκαστον καὶ εἰ ἔστιν ὅ ἐστι, καὶ τὰ ὄντα ὁπόσα, καὶ τὰ μὴ ὄντα αὖ, ἕτερα δὲ ὄντων. Αὕτη καὶ περὶ ἀγαθοῦ διαλέγεται καὶ περὶ μὴ ἀγαθοῦ καὶ ὅσα ὑπὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ ὅσα ὑπὸ τὸ ἐνάντιον καὶ τί τὸ αὐτὸ δηλονότι καὶ τὸ μὴ τοιοῦτον, ἐπιστήμη πάντων, οὐ δόξη.* I, 3, 4. (Alle *ζήτησις*, heisst es VI, 8, 11, fragt nach dem *τί ἐστιν εἶναι*, dem *οἷον*, dem *τί*, dem *εἶναι*; das *τί ἐστι* ist stets die *ἀρχή* der Untersuchung, VI, 5, 2.)

[99]) *Παύσασα δὲ τῆς περὶ τὸ αἰσθητὸν πλάνης ἐνιδρύει τῷ νοητῷ κἀκεῖ τὴν πραγματείαν ἔχει, τὸ ψεῦδος ἀφεῖσα, ἐν τῷ λεγομένῳ ἀληθείας πεδίῳ τὴν ψυχὴν τρέφουσα, τῇ διαιρέσει τῇ Πλάτωνος χρωμένη μὲν καὶ εἰς διάκρισιν τῶν εἰδῶν· χρωμένη δὲ καὶ εἰς τὸ τί ἐστι· χρωμένη δὲ καὶ ἐπὶ τὰ πρῶτα γένη καὶ τὰ ἐκ τούτων νοερῶς πλέκουσα, ἕως ἂν διελθῇ πᾶν τὸ νοητὸν καὶ ἀνάπαλιν ἀναλύουσα, ἕως ἂν ἐπ' ἀρχὴν ἔλθῃ.* I, 3, 4. *Ἀλλὰ πόθεν τὰς ἀρχὰς ἔχει ἡ ἐπιστήμη αὕτη; ἢ νοῦς δίδωσιν ἐνεργεῖς ἀρχάς, εἴ τις λαβεῖν δύναιτο ψυχή. Εἶτα τὰ ἑξῆς καὶ συντέθησι καὶ συμπλέκει καὶ διαιρεῖ, ἕως εἰς τέλειον νοῦν ἥκῃ.* Das. 5.

[100]) *Ἡ ταυτὸν φιλοσοφία καὶ διαλεκτικὴ ἢ φιλοσοφίας μέρος τὸ τιμιώτατον. Οὐ γὰρ δὴ οἰητέον, ὄργανον τοῦτο εἶναι τοῦ φιλοσόφου· οὐ γὰρ ψιλὰ θεωρήματά ἐστι καὶ κάνονες, ἀλλὰ περὶ πράγματά ἐστι καὶ οὐσίαν ὕλην ἔχει τὰ ὄντα.* Das. 5, 6. Daran knüpft sich eine schneidende Verwerfung des Formelwesens der aristotelischen Logik. Vgl. V, 8, 4.

[1]) *Ἔστι γάρ φησιν αὕτη τὸ καθαρώτατον νοῦ καὶ φρονήσεως. Ἀναγκὴ οὖν τιμιωτάτην οὖσαν ἕξιν τῶν ἐν ἡμῖν περὶ τὸ ὂν καὶ τιμιώτατον εἶναι.* I, 3, 5. *Ἡ διαλεκτικὴ καὶ ἡ σοφία.* Das. 6.

gehört[2]), steht der einfache und untheilbare *νοῦς* in der Seele, die ruhige und bewegungslose Anschauung der Ideen.[3]) Denn es ist eine menschliche Thorheit, das Streben zur Vernunft für die Vernunft selbst zu halten; die Reflexion sucht nur, was diese besitzt.[4]) Der *λογισμὸς* ist zwar nichts Sinnliches, aber doch nur in Folge des Körpers da, sofern er auf dem Zweifel und Bedenken beruhend eine Herabziehung des Geistes ist.[5]) Die *σοφία* bleibt immer nur Betrachtung (*θεωρία*) über das, was der *νοῦς* hat. Was sie betrachtet, erfasst er mit unmittelbarer Berührung.[6])

Das reine *νοεῖν* oder die *φρόνησις*, die unreflectirte Anschauung des Ewigen, ist die höchste Stufe, zu der die Seele als solche gelangen kann.[7]) —

Alle diese psychischen Formen nun gehen auf Einen Grundbegriff zurück, den Begriff des Bewusstseins.

Die Seele, heisst es, ist als ein Wesen ohne Grösse ganz Kraft, und es verhält sich unendlich anders mit ihren Erscheinungen, als diejenigen meinen, die sie wie eine leere Tafel durch

---

[2]) IV, 9, 5. Vgl. 4.

[3]) Der *νοῦς μεθεκτὸς*, der von dem *νοῦς* an sich immer noch zu unterscheiden ist.

[4]) *Ἡμεῖς εἰς σύνεσιν οὐκ ἤλθομεν, ὅτι καὶ ἐπιστήμας θεωρήματα καὶ συμφόρησιν νενομίκαμεν προτάσεων εἶναι· τὸ δὲ οὐδ' ἐν ταῖς ἐνταῦθα ἐπιστήμαις.* V, 8, 4. *Ἔστι δὲ τοῦτο ἀνθρώπων τὸ φρονεῖν ἐν τῷ μὴ φρονεῖν τιθεμένων καὶ τὸ ζητεῖν φρονεῖν τὸ αὐτὸ τῷ φρονεῖν νενομικότων. Τὸ γὰρ λογίζεσθαι τί ἄλλο ἂν εἴη, ἢ τὸ ἐφίεσθαι εὑρεῖν φρόνησιν καὶ λόγον ἀληθῆ καὶ τυγχάνοντα νοῦ καὶ ὄντος; ὅμοιος γὰρ ὁ λογιζόμενος κιθαρίζοντι εἰς κιθαρίσιν καὶ μελετῶντι εἰς ἕξιν καὶ ὅλως τῷ μανθάνοντι εἰς γνῶσιν. Ζητεῖ γὰρ μαθεῖν ὁ λογιζόμενος, ὅπερ ὁ ἤδη ἔχων φρόνιμος· ὥστ' ἐν τῷ στάντι τὸ φρονεῖν. Μαρτυρεῖ δὲ καὶ αὐτὸς ὁ λογισάμενος· ὅταν γὰρ εὕρῃ, ὃ δεῖ, πέπαυται λογιζόμενος καὶ ἀνεπαύσατο ἐν τῷ φρονῆσαι γενόμενος.* IV, 4, 12.

[5]) *Πότερα δὲ λογισμῷ ψυχὴ χρῆται, πρὶν ἐλθεῖν, καὶ πάλιν αὖ ἐξελθοῦσα, ἢ ἐνταῦθα ὁ λογισμὸς ἐγγίγνεται; ἐν ἀπόρῳ ἤδη οὔσης καὶ φρόντιδος πληρουμένης καὶ μᾶλλον ἀσθενούσης· ἐλάττωσις γὰρ νοῦ, εἰς αὐτάρκειαν τὸ λογισμοῦ δεῖσθαι· ὥσπερ καὶ ἐν ταῖς τεχναῖς ὁ λογισμὸς ἀποροῦσι τοῖς τεχνίταις.* IV, 3, 18.

[6]) *Σοφία μὲν ἐν θεωρίᾳ ὧν νοῦς ἔχει· νοῦς δὲ τῇ ἐπαφῇ.* I, 2, 6.

[7]) *Νοῦς* und *φρόνησις* werden immer verbunden und als synonym gebraucht, z. B. VI, 8, 11. *Ἡ διαλεκτικὴ καὶ ἡ σοφία ἔτι καθόλου καὶ ἁπλῶς πάντα εἰς χρῆσιν προσφέρει τῇ φρονήσει.* I, 3, 6.

die Aussenwelt beschreiben lassen, was selbst von den Eindrücken des Körpers gesagt absurd ist.[8]) Ein Inbegriff des ganzen Universums, ist sie Gedanke des Ewigen zugleich und des Sinnlichen; vom Geiste erhält sie ihre Vollendung, von der Sinnenwelt wird sie durch den Schein der Ideen getäuscht und schmeichlerisch herabgezogen; zwischen beiden stehend enthält sie beide in sich. Das Bewusstsein (der schon öfter berührte Begriff des *μνήμη*) ist es, wodurch sie jetzt das Höhere und jetzt das Niedere in sich hervorruft. Wenn sie sich ihrer geistigen Wesenheit bewusst wird, so denkt sie und bringt ihre Vernunftfähigkeit zur Wirklichkeit. In gleicher Weise lässt sie umgekehrt das Sinnliche aus sich hervorleuchten, indem die Kraft dazu in ihr bereit liegt und sich gleichsam schmerzlich sehnt ans Licht zu treten. Was sie fordert und begehrt, darauf bezieht sie sich als auf ein Gegenwärtiges. Wäre die Erinnerung ein blosses Angefülltsein mit Bildern, so wäre sie nicht ein Vorzug, sondern eine Schwäche und müsste dem hinfälligen Alter am meisten zukommen; so aber ist sie eine Kraft, die wie die Arme durch viele Gymnastik, durch gründliche Uebung der Meditation zu immer höherer Freiheit gebildet werden kann.[9]) Wir empfangen schlechterdings nichts von

---

[8]) *Καὶ τὸ τῆς ψυχῆς τε ἀμέγεθες καὶ ὅλως ψυχὴν μαρτυρεῖ δύναμιν εἶναι· καὶ ὅλως τὰ περὶ ψυχὴν πάντα θαυμαστὸν ἄλλον τρόπον ἔχειν, ἢ ὡς ὑπειλήφασιν ὑπὸ τοῦ μὴ ἐξετάζειν ἄνθρωποι ἢ ὡς πρόχειροι αὐτοῖς ἐπιβολαὶ ἐξ αἰσθήτου ἐγγίγνονται, δι' ὁμοιοτήτων ἀπατῶσαι. Οἷον γὰρ ἐν πίναξιν ἢ δέλτοις γεγραμμένων γραμμάτων, οὕτω περὶ τῶν αἰσθητῶν καὶ τοῦ μνημονεύειν διάκεινται. Καὶ οὔτε οἱ σῶμα αὐτὴν τιθέμενοι ὁρῶσιν ὅσα ἀδύνατα τῇ ὑποθέσει αὐτῶν συμβαίνει οὔτε οἱ ἀσώματον.* IV, 6, 3 zu Ende.

[9]) *Λόγος γάρ ἐστι πάντων, καὶ λόγος ἐσχατὸς μὲν τῶν νοητῶν καὶ τῶν ἐν τῷ νοητῷ ψυχῆς φύσις, πρῶτος δὲ τῶν ἐν τῷ αἰσθητῷ παντί. Ἐν μέσῳ δὲ οὖσα αἰσθάνεται ἀμφοῖν, καὶ τὰ μὲν νοεῖν λέγεται εἰς μνήμην ἐλθοῦσα, εἰ πρὸς αὐτοῖς γίγνοιτο. Γιγνώσκει γὰρ τῷ αὐτά πως εἶναι· γιγνώσκει γὰρ οὐ τῷ ἐνιζάνειν αὐτά, ἀλλὰ τῷ πως ἔχειν αὐτὰ καὶ ὁρᾷν αὐτὰ καὶ εἶναι αὐτὰ ἀμυδρότερον καὶ γίγνεσθαι ἐκ τοῦ ἀμυδροῦ, τῷ οἷον ἐγείρεσθαι ἐναργεστέρα καὶ ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν ἰέναι. Τὰ δ' αἰσθητὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, οἷον συναψαμένη, καὶ πάντα παρ' αὐτῆς οἷον ἐκλάμπειν ποιεῖ καὶ πρὸ ὀμμάτων εἶναι ἐργάζεται, ἑτοίμης οὔσης καὶ οἷον ὠδινούσης πρὸς αὐτὰ τῆς δυνάμεως. Ὅταν τοίνυν ῥωσθῇ πρὸς ὁτιοῦν τῶν φανέντων, ὥσπερ πρὸς παρὸν διάκειται ἐπὶ πολὺν χρόνον, καὶ ὅσῳ μᾶλλον, τόσῳ ἀεί. . . Ἰσχὺς ἄρα τις καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ μνήμη.* IV, 6, 3.

aussen, weder Gutes noch Böses; es ist Alles ein Thun, auch das anscheinend Willenloseste; eine falsche Meinung ist ein falsches Hinsehen, ein Vergessen, das Nichtaufmerken des Gedächtnisses u. s. f. Die Seele ist eine Thätigkeit ohne alles Leiden, unwandelbar und unantastbar, und ihre Leiden sowohl wie ihre Handlungen sind durchaus Acte der Freiheit.[10])

Das Bewusstsein ist also der innerste Kern unserer Natur. Es ist nichts für uns da, ausser durch die eigene That unseres Bewusstseins, das mit allbeweglichen Kräften begabt die Macht besitzt das ganze All aus sich zu entfalten. Und daher jenes Gesetz, dass jede Seele sich durch einen Act der *μνήμη* ihr Schicksal bestimmt und selbst das wird, dessen sie sich bewusst wird.

Das Bewusstsein grenzt aber auch das Gebiet der Seele genau gegen das Gebiet des Körpers sowohl als des Geistes ab. Die Unbewusstheit unterscheidet die Wahrnehmung des Sinnes von der *φαντασία* und dieselbe trennt den *νοῦς* über der Seele von dem *νοῦς* in ihr. Der letztere hat dieselben Ideen, aber sein Denken ist nie bewusstlos; er wird als ein *νοῦς αἰσθητός*, weil *ἀντιληπτός*, bezeichnet.[11])

Hierin liegt es nun, dass es unbewusste Erkenntnisse giebt, welche höher stehen, als die bewussten.[12])

Denn dem reinen *νοῦς*, der ohne Vergangenheit und Zukunft in ewiger Ruhe sich selbst gleich bleibt, kommt keine *μνήμη* zu: er hat keine Zeit.[13]) Bei ihm sind Denken und Sein dasselbe, wogegen Gefühl und Bewusstsein erst eine Reflexion des Gedankens sind.[14]) Alles wahrhafte Denken ist zeitlos und ergreift auch die Entwicklungen des Gedankens mit Einem Blicke.[15]) Das Bewusstsein auch des Höchsten ist nicht das Höchste selbst, denn im Bewusstsein bleibt immer das Erkennende und das Erkannte geschieden und der Gegenstand des Betrachtens ist etwas Frem-

---

[10]) III, 6, 1—2.

[11]) VI, 9, 5. Vgl. V, 3, 2.

[12]) Dies ist der Punkt, an den sich hauptsächlich die Anklagen gegen die Neuplatoniker knüpfen.

[13]) *Μνήμην δὲ περὶ θεὸν οὐδὲ περὶ τὸ ὂν καὶ νοῦν θετέον· οὐδὲν γὰρ εἰς αὐτοὺς οὐδὲ χρόνος, ἀλλ' αἰὼν περὶ τὸ ὄν.* IV, 3, 25.

[14]) I, 8, 10 zu Ende.

[15]) IV, 4, 1.

des, beim reinen Schauen dagegen ist man das, was man schaut. Die ἐνέργεια des Anschauens verdunkelt die Erinnerung; erst wenn sie aufhört, tritt diese hervor.[16])

So muss folglich die Seele, wenn sie zur wirklichen Vereinigung mit den Ideen gelangen will, ihre gesammte eigene Thätigkeit völlig aufheben und in vollkommenster Hingebung den νοῦς allein schauen lassen. Sie muss selbst zu den Ideen werden und sich ganz in die Anschauung verwandeln, um die letzte Trennung zu vernichten.[17]) In einem solchen Denken wendet sie sich gar nicht mehr zu sich zurück, ihr Selbstbewusstsein löst sich zu einer unbewussten Selbstempfindung auf; sie wird gleichsam eine ὕλη, die von dem Denken zu den verschiedenen Ideen gestaltet wird, in denen sie in höherer Weise ihr eigentliches Wesen erblickt; ohne Bewegung und Wechsel ist sie mit dem νοῦς verschmolzen und mit ihm Eins und dasselbe.[18])

Wenn man aber schon bei jeder besondern Idee alles Andere weglassen muss, um sie selbst zu werden, so gilt dies in noch weit strengerer Bedeutung von der Idee der Ideen, dem Einen. Man muss Alles und sich selbst vergessen, wenn man es

---

[16]) *Διὸ ἡ μνήμη καὶ ὅταν τῶν ἀρίστων ᾖ, οὐκ ὄριστον δεῖ τῆν μνήμην λαμβάνειν*, ff. IV, 4, 4.

[17]) *Δεῖ δὲ ἑαυτὸν ἐκεῖνο γεγνόμενον τὴν θέαν ἑαυτὸν ποιήσασθαι*, VI, 7, 15.

[18]) *Ἢ οὐδὲ ἑαυτοῦ ἕξει τὴν μνήμην, οὐδ' ὅτι αὐτὸς ὁ θεωρῶν οἷον Σωκράτης ἢ ὅτι νοῦς ἢ ψυχή. Πρὸς δὴ ταῦτα τις ἀναμνησθήτω, ὡς ὅταν καὶ ἐνταῦθα θεωρῇ καὶ μάλιστα ἐναργῶς, οὐκ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὸν τότε τῇ νοήσει, ἀλλ' ἔχει μὲν ἑαυτὸν, ἡ δὲ ἐνέργεια πρὸς ἐκεῖνο, κἀκεῖνο γίγνεται, οἷον ὕλην ἑαυτὸν παρασχὼν, εἰδοποιούμενος δὲ κατὰ τὸ ὁρώμενον, καὶ δυνάμει ὢν τότε αὐτός. Τότε οὖν αὐτός τε τί ἐστιν ἐνεργείᾳ, ὅταν μηδὲν νοῇ; ἢ εἰ μὲν αὐτὸς κενός ἐστι παντὸς, ὅταν μηδὲν νοῇ. Εἰ δὲ ἔστιν αὐτὸς τοιοῦτος, οἷος πάντα εἶναι ὅταν αὐτὸν νοῇ, πάντα ὁμοῦ νοεῖ· ὥστε τῇ μὲν εἰς ἑαυτὸν ὁ τοιοῦτος ἐπιβολῇ καὶ ἐνεργείᾳ ἑαυτὸν ὁρῶν τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενα ἔχει, τῇ δὲ πρὸς τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενον ἑαυτόν. . . Εἰς νοῦν ἐλθοῦσα ἥρμοσται [ἡ ψυχή], καὶ ἁρμοσθεῖσα ἥνωται, οὐκ ἀπολλυμένη, ἀλλ' ἓν ἐστιν ἄμφω καὶ δύο. Ὄντος οὖν ἔχουσα οὐκ ἂν μεταβάλλοι, ἀλλὰ ἔχοι ἂν ἀτρέπτως πρὸς νόησιν, ὁμοῦ ἔχουσα τὴν συναίσθησιν αὐτῆς, ὡς ἓν ἅμα τῷ νοητῷ ταυτὸν γενομένη. Ἐξελθοῦσα δὲ ἐκεῖθεν καὶ οὐκ ἀναχομένη τὸ ἕν, τὸ δὲ αὐτῆς ἀσπασαμένη καὶ ἕτερον ἐθελήσασα εἶναι καὶ οἷον προκύψασα μνήμην ὡς ἔοικεν ἑαυτῆς λαμβάνει.* IV, 4, 2.

schauen will; erst nachher kann man davon reden.[19]) Alles Sprechen von Gott zeigt nur auf den Weg zu ihm. Die Erkenntniss Gottes ist weder *ἐπιστήμη* noch *νόησις*, sondern beruht auf einer Gegenwärtigkeit, die höher ist als alles Wissen. Gott ist immer gegenwärtig, aber nur für den, der ihn aufnehmen kann durch innere Verwandtschaft (*ὁμοιότης*).[20])

Denn das ist das letzte Gesetz aller Erkenntniss, dass das Gleiche nur vom Gleichen begriffen wird. Die *ὕλη* in uns erkennt die *ὕλη*, der Sinn das Sinnliche, die Seele erkennt die Seele (da auch das Sinnliche und das Geistige, was sie auffasst, nicht die Sachen selbst, sondern Bilder und Gedanken, also Theile ihrer eignen Wesenheit sind), der *νοῦς* die Ideen und das Eine in uns das Eine schlechthin.[21])

Gefühl und Wille.

Der Ursprung von Lust und Unlust, von Leidenschaft und That ist nach dem Entwickelten leicht verständlich.

---

[19]) IV, 9, 7.

[20]) *Γίνεται δὲ ἡ ἀπορία μάλιστα ὅτι μηδὲ κατὰ ἐπιστήμην ἡ σύνεσις ἐκείνου μηδὲ κατὰ νόησιν, ὥσπερ τὰ ἄλλα νοητά, ἀλλὰ κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα. Πάσχει δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ἓν εἶναι τὴν ἀπόστασιν, καὶ οὐ πάντη ἐστὶν ἕν, ὅταν ἐπιστήμην τοῦ λαμβάνῃ. Λόγος γὰρ ἡ ἐπιστήμη, πολλὰ δὲ ὁ λογός. . Ὑπὲρ ἐπιστήμην τοίνυν δεῖ δραμεῖν καὶ μὴ ἐκβαίνειν τὸ ἓν εἶναι, ἀλλ' ἀποστῆναι δεῖ ἐπιστήμης καὶ ἐπιστητῶν καὶ παντὸς ἄλλου καὶ καλοῦ θεάματος. . Διὸ οὐδὲ ῥητὸν οὐδὲ γραπτόν φησιν. Ἀλλὰ λέγομεν καὶ γράφομεν, πέμποντες εἰς αὐτὸ καὶ ἀναφέροντες ἐκ τῶν λόγων ἐπὶ τὴν θέαν, ὥσπερ ὁδὸν δεικνύοντες τῷ τι θεάσασθαι βουλομένῳ. Μέχρι γὰρ τῆς ὁδοῦ καὶ τῆς πορείας ἡ διδαξις· ἡ δὲ θεά αὐτοῦ ἔργον ἤδη τοῦ ἰδεῖν βεβουλημένου.* VI, 9, 4. Es ist klar, dass es sich bei diesen Bestimmungen um eine unmittelbare und gegenwärtige Anschauung des Göttlichen handelt; eine begriffliche Erkenntniss desselben hat durchaus keine Schwierigkeit, ja alle Dialektik geht von dem Begriff des Einen aus und führt auf ihn zurück. Jene unmittelbare Anschauung der einfachen Wahrheit soll Plotin nur viermal in seinem Leben zu Theil geworden sein (Porph. v. 23), während der Begriff des Einen in seinen Schriften oft genug entwickelt wird. Die Absolutheit der Wissenschaft wird durch die Forderung der Ekstase für die Vereinigung mit dem Höchsten durchaus nicht eingeschränkt. Das lebendige Erblicken des Einen und der Ideen verhält sich zur begreifenden Erkenntniss wie die sichtbare Gegenwart eines sinnlichen Gegenstandes zu seinem blossen Begriff.

[21]) V, 5, 12. I, 1, 13. III, 7, 4; 6, und sonst.

Im Körper liegt der Quell von Lust und Schmerz. Der letztere entsteht, wenn das Bild der Seele aus dem Körper flieht (wenn die Einheit des Lebens gestört wird), die erstere, wenn es wieder hervortritt. Das *πάσχειν* dabei betrifft den Körper; die Seele empfängt wie bei dem Sinneseindruck nur eine Erkenntniss (*γνῶσις ἀπαθὴς*); wäre sie selbst das vom Schmerz Afficirte, so könnte sie nicht dessen Stelle bezeichnen, sondern würde ganz damit durchdrungen sein. Sofern sich nun die Seele dem sinnlichen Gefühle hingiebt, leidet der Mensch, das Doppelwesen; allein je stärker die Seele ist, je freier trennt sie sich von dem Sinnenwesen und erhebt sich völlig über dessen Stimmungen.[22])

Mit Lust und Schmerz hangen dann weiter Begierde und Zorn zusammen. Ihr Vorhandensein auch bei Thieren, ihre Abhängigkeit vom Alter und Temperament zeigen deutlich ihre körperliche Abstammung. Der Sinn erregt sie, ihr Ausgangspunkt liegt in der vegetativen Natur.[23]) Die Begierde strebt stets nach dem Gegensatz dessen, wodurch wir leiden. Weder ein beliebiger Körper noch eine blosse Seele würde Süsses, Bitteres u. s. w. verlangen, sondern das, was Körper ist, aber mehr als Körper zu sein und sich Vieles zu unterwerfen sucht.[24]) Von dem *ζῶον* aus theilt sich dann der Trieb dem Ganzen mit; er tritt gleich der Wahrnehmung zuerst in die *φαντασία* und überwältigt theils die Seele durch die *δόξα*, wie die Volksmasse den Adel überwältigt, theils wird er von ihr überwunden. Die Seele steht über dem *πάθος* und gewährt oder verneint seine Forderung mit Freiheit.[25]) Nie ist die Leidenschaft als eine Veränderung in ihr zu denken; was dabei wechselt und erschüttert wird, ist nicht

---

[22]) II, 4, 18—19.

[23]) Das. 21; 28.

[24]) *Καὶ τῶν σωματικῶν ἐπιθυμιῶν τὴν ἀρχὴν ἐκ τοῦ οὕτω κοινοῦ καὶ τῆς τοιαύτης σωματικῆς φύσεως ἀκόλουθον τίθεσθαι γίγνεσθαι. Οὔτε γὰρ τῷ ὁπωσοῦν ἔχοντι σώματι δοτέον τὴν ἀρχὴν τῆς ὀρέξεως καὶ προθυμίας, οὔτε τῇ ψυχῇ αὐτῇ ἁλμυρῶν ἢ γλυκέων ζήτησιν, ἀλλ' ὃ σῶμα μέν ἐστιν, ἐθέλει δὲ μὴ μόνον σῶμα εἶναι ἀλλὰ ἀεὶ κινήσεις ἐκτήσατο πλέον ἢ αὐτή, καὶ ἐπὶ πολλὰ διὰ τὴν ἐπίκτησιν ἠνάγκασται τρέπεσθαι.* IV, 4, 20.

[25]) *Ἡ μὲν φύσις τὴν τρανὴν ἐπιθυμίαν, τέλος οὖσαν τῆς ἀρξαμένης ἐν ἐκείνῳ· ἡ δ' αἴσθησις τὴν φαντασίαν, ἀφ' ἧς ἤδη πορίζει ἡ ψυχή, ἧς τὸ πορίζειν, ἢ ἀντιτείνει καὶ καρτερεῖ καὶ οὐ προσέχει, οὔτε τῷ ἄρξαντι τῆς ἐπιθυμίας οὔτε τῷ μετὰ ταῦτα ἐπιτεθυμηκότι.*

sie, sondern der Leib und sie ist nur die Thätigkeit, die die Bewegung erzeugt.[26]) Der Wille ist der Musiker, die Leidenschaft die Musik, der Körper aber das Instrument, dessen Saiten in Schwingung versetzt werden.[27])

Aber andererseits wirkt nun auch die obere Macht, der Geist, in gleicher Weise wie der Körper auf die Seele ein und ruft durch die Vernunft in ihr, wie dieser durch die Einbildungskraft, eine andere Welt von Gefühlen und Trieben hervor.

Der Geist erweckt in uns den Schmerz der Erkenntniss, das Gefühl der Bedürftigkeit, ehe wir mit dem Gedanken erfüllt sind.[28]) Und der Besitz der Erkenntniss ist eine Lust, die mit der der Sinne natürlich nicht das Mindeste zu thun hat, aber sie weit an Reiz übertrifft, da sie einer so viel höheren Sphäre entspringt. Wie jedes Leben und jede Thätigkeit ein begleitendes Etwas hat, das bald seine Erscheinung stört, bald der reine Ausdruck seiner innern Kraft und Wesenheit ist, so begleitet auch das Denken eine Wonne, die wir nur der Bedürftigkeit der Sprache wegen mit demselben Namen der Lust bezeichnen, wie die sinnliche Empfindung.[29])

Dass auch der Zorn in uns (das θημοειδὲς) durch die Vernunft empört werden kann, beweist unsere Entrüstung über Bosheiten, die uns nichts angehen, unser Auflodern bei fremder Unterdrückung. Hier bringt das Leidenschaftslose die Leidenschaft hervor; die Vernunft entzündet die Fantasie und diese bewegt ihre sinnlichen Organe.[30]) Und so erregt auch der Geist den

---

[26]) *Καὶ γὰρ ὅταν λέγωμεν κινεῖσθαι αὐτὴν ἐν ἐπιθυμίαις, ἐν λογισμοῖς, ἐν δόξαις, οὐ σαλευομένην αὐτὴν λέγομεν ταῦτα ποιεῖν, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς γίγνεσθαι τὰς κινήσεις, ἐπεὶ καὶ τὸ ζῆν κίνησιν λέγοντες οὐκ ἀλλοιοῦμεν. Κεφάλαιον δὲ ἱκανὸν, εἰ τὰς ἐνεργείας καὶ τὰς ζωὰς καὶ τὰς ὀρέξεις οὐκ ἀλλοιώσεις συγχωροῦμεν καὶ μνήμας οὐ τύπους ἐναποσφραγιζομένους, οὐδὲ τὰς φαντασίας ὡς ἐν κηρῷ τυπώσεις συγχωρητέον πανταχοῦ, ἐν πᾶσι τοῖς λεγομένοις πάθεσι καὶ κινήσεσι τὴν ψυχὴν ὡσαύτως ἔχειν τῷ ὑποκειμένῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ· καὶ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν μὴ ὡς τὸ μέλαν ἢ τὸ λευκὸν περὶ τὸ σῶμα γίγνεσθαι ἢ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν, ἀλλ' ὃν εἴρηται τρόπον ἐπ' ἄμφω περὶ πάνθ' ὅλως τὰ ἐναντία γίγνεσθαι.* III, 6, 3.

[27]) Das. 4.

[28]) III, 8, 4.

[29]) S. die interessante Erörterung über den Philekus in VI, 7, bes. C. 30.

[30]) IV, 4, 28.

begehrenden Trieb, denn er erfüllt uns mit dem Liebesdrange nach der ewigen Schönheit, der uns von den Fesseln des irdischen erlöst und zu der verlorenen Heimath zurückführt.[31])

So wenig zwingend jedoch wie die natürlichen Mächte wirken auch die geistigen. Die letzte Entscheidung unsers Wollens und Thuns bleibt immer ein freier Act unserer Entschliessung; wir sind vollkommen unabhängig zum Guten wie zum Bösen.

Aus diesen Bestimmungen ergiebt sich die Stellung des Menschen zur Aussenwelt und die Macht, die uns auch nach dem Falle aus dem reineren Dasein noch übrigbleibt.

Die Vereinigung mit dem Körper verknüpft uns als abhängige Geschöpfe mit dem Reiche der Dinge; und wäre jeder einfach, was er ist, so hätte er auch keinen Grund zur Klage, es gäbe bloss eine Nothwendigkeit der Natur. Allein wir sind nicht bloss, was wir eben sind, sondern haben zugleich ein freies Princip in uns, nur dass wir es nicht immer gebrauchen [32]). Wir sind in Einer Beziehung ein blosses Glied des grossen Ganzen; aber sofern wir wir sind, sind wir nicht ein Theil, sondern ein eigenes Ganzes und bewegen uns gleich der Allseele kreisend um Gott, da Gott in jedem ist.[33])

Nach jener endlichen Seite unserer Natur sind wir der Macht der Gestirne unterworfen, denn der Umschwung des Himmels bewegt und beherrscht allerdings die gesammte irdische Welt. Der Mensch wird wie das Thier aus der Kraft des Samens (*λόγος σπερματικός*) geboren, und die Verhältnisse des Ganzen wirken wesentlich auf die Mischung seiner Stoffe ein und erzeugen die verschiedenen Anlagen, Temperamente u. s. f.; nur dass man an kein absichtliches und an kein unmittelbar verderbliches Wirken der Gestirne denken darf; was uns böse und verderblich erscheint, ist an sich rein und heilsam und wird nur von dem niederen Stoffe nicht rein empfangen, sondern herabgezogen; die Liebesneigung, die von der Venus ausströmt, wird zur Wollust, der heroische Geist vom Mars zur Wildheit u. s. w.; jede Kraft kann nur da vollkommen wirken, wo sie den geeigneten Stoff vorfindet.[34])

---

[31]) S. unten.

[32]) III, 3, 3—4.

[33]) *Ὅσον παρὰ τοῦ παντὸς μέρος, ὅσον δὲ αὐτοῦ οἰκεῖον ὅλον.* II, 2, 2.

[34]) IV, 4, 31; 38. II, 3, 11—12.

Ueberhaupt wird das Unvernünftige in uns von der Magie der Natur regiert, die in jeder Gewalt der Leidenschaft hervortritt und von der nur das Denken frei ist, das sich selbst sein Gut bestimmt. So streng sind wir mit dem über und unter uns Stehenden verknüpft in der dämonischen Welt (*ἐν τόπῳ δαιμονίῳ*).[35]) Die Gesammtheit der Weltverhältnisse, in die der Mensch eintritt, die Geburt von diesen Eltern, in diesem Vaterlande, mit diesen Glücksgütern, kurz Alles, was wir von aussen erhalten, bildet das Loos des Einzelnen (*κλῆρος*), wie es Plato nennt. Viele werden von dem Zauber dieser äussern Verhältnisse gefesselt und sind gar nicht oder nur in geringem Grade sie selbst; aber Andere erheben ihr Haupt und beherrschen die fremden Mächte durch ihre eigene Wesenheit.[36])

Denn nach dem Körper sind wir ohne selbständiges Wesen (*οὐσία*), nach der Seele aber sind wir eine besondere Wesenheit und Herren über uns selbst (*αὐτῶν κύριοι*).[37]) Wir müssen dieses Eigene in uns von dem, was uns durch die Kraft des Himmels zufliesst, wohl unterscheiden.[38]) Wenn wir von aussen bewegt, in blindem Triebe handeln, sind wir nicht frei; aber wir sind es, sobald wir der Vernunft statt der Leidenschaft folgen; das eine ist ein Thun, — das eigenste Thun, das uns nach unserer reinen Natur zukommt, — das andere ein blosses Leiden.[39]) Alles geschieht nach bestimmten Ursachen; aber diese liegen nur zum Theil in dem Kreislaufe der Erscheinungen, zum andern Theil in der Seele selbst. Wenn wir recht handeln, handeln wir ganz aus uns; wenn unrecht, handelt bloss die Natur.[40]) Der Mensch handelt aus Nothwendigkeit, wenn er sündigt; aber das ist eben die Sünde dabei, dass er aus Nothwendigkeit handelt und nicht aus dem Princip der Freiheit.[41]) Wenn uns die „Spindel der Nothwendigkeit“ an die Gestirne fesselt, so sind wir doch

---

[35]) IV, 4, 44—45.

[36]) II, 3, 15.

[37]) VI, 8, 12.

[38]) III, 1, 5.

[39]) Das. 9.

[40]) Das. 10.

[41]) *Τὸ δὲ τῆς φορᾶς οὐχ ὥστε μηδὲν ἐν ἡμῖν εἶναι . . ἀρχῆς δὲ δοθείσης τὸ ἐφεξῆς περαίνεται, συμπαραλαμβανομένων εἰς τὴν ἀκολουθίαν καὶ τῶν, ὅσων εἰσὶν ἀρχαί. . Ἀρχαὶ δὲ καὶ ἄνθρωποι· κινοῦνται γοῦν πρὸς τὰ καλὰ οἰκείᾳ φύσει καὶ ἀρχὴ αὕτη αὐτεξούσιος.* III, 2, 10.

zugleich wir und haben die Macht über die sinnlichen Erregungen (πάθη) und die Tugend, die keine Gewalt über sich kennt (ἀδέσποτος ἀρετή), von Gott empfangen. Wir können uns emporschwingen zu dem Schönen und Göttlichen, dem Keiner gebietet, oder aber dem Schicksal dienen und als blosses Glied des Alls der Natur gehorchen.[42])

Plotin hat der Frage des freien Willens eine eigene Enneade gewidmet, die den Begriff der Freiheit auf seine höchste Bedeutung zurückführt. Bewegt von entgegengesetzten Schicksalen, sagt er, fragen wir, ob wir überhaupt einen Willen haben und aus uns selbst etwas thun können, nicht bloss ohne sichtbaren Zwang, sondern wirklich aus eigener Macht.[43]) Erkennen wir dem Zorn und der Begierde ein freies Handeln zu, so müssen wir es auch den Unmündigen, den Bösen, den Thieren, ja selbst der leblosen Schöpfung zuerkennen, denn auch das Feuer wirkt nach seiner Natur. Es wird also die Einsicht und der Wille des Rechten dabei sein müssen, wenn von Freiheit die Rede sein soll.[44]) Aber auch der Wille des Rechten genügt noch nicht, denn man kann oft in der Meinung recht zu thun nach falscher Einbildung handeln, die vom Zufall und körperlichen Zuständen abhängig ist. Also frei handelt nur, wer nach dem νοῦς handelt. Die Vernunft (νοῦ ἐνέργεια) ist das Princip der Freiheit, und die von ihr erregten Triebe allein unabhängig.[45]) Man könnte dagegen sagen, der Trieb sei immer ein Abhängiges, ein Fortgezogenwerden, auch wenn es ein Zug zum Guten sei. Aber wie kann ein Streben, das aus der Erkenntniss, dass dies das Gute ist, entspringt, ein Zwang sein? Die Abwendung vom Guten allein ist die Unfreiheit, das Sichleitenlassen zu dem, was kein wirkliches Gut für uns ist. Das Gute ist das letzte Ziel, um dessentwillen wir überhaupt die Freiheit schätzen und erstreben. Dies höchste Gute aber trägt der νοῦς als seinen Ursprung in sich.[46]) Wir brau-

---

[42]) II, 3, 9. Hierin liegt die Grenze bezeichnet, bis zu welcher die Astrologie reicht. Nur der natürliche Lauf der Dinge lässt sich vorhersagen; wahrhaft freie d. h. sittliche Handlungen stehen ausser aller Berechnung. Auch im Mittelalter war diese Unterscheidung anerkannt.

[43]) VI, 8, 1.

[44]) Das. 2.

[45]) Das. 3.

[46]) Das. 4.

chen nichts Aeusseres, um unsern Willen daran zu bethätigen, sondern die Tugend, das heisst die Freiheit, ist eine einfache Begeistung der Seele, die uns auch abgesehn von allem Thun das Für-uns-selbst-sein giebt.[47]) Der *νοῦς* hat das Gute, denn er ist stets im Guten und ruht ganz in sich selbst; der wahre Wille strebt ebenso für sich zu sein und im *νοῦς* zu ruhen (*κατὰ νοῦν μένειν*), und wenn ihm äussere Einwirkungen entgegentreten, beherrscht er sie, und statt den sinnlichen Antrieben zu folgen, wirft er oft Güter und Leben weg, um der Vernunft treu zu bleiben.[48]) Also der *νοῦς* ist frei, die Seele wird frei durch ihn; das Gute aber ist es, wodurch das Andere das Fürsichsein (*ἐφ' ἑαυτοῖς εἶναι*) hat.[49]) Wir sind frei, wie Gott frei ist, wenn wir uns von Allem absondern, wonach wir leiden und dem Zufall angehören; in dem Lichte, das vom Guten ausströmt, liegt unsere Freiheit, ja mehr als sie.[50])

So stören nun die erscheinenden sittlichen Missverhältnisse die Harmonie und Schönheit des Weltganzen so wenig, wie die physischen Unvollkommenheiten im Einzelnen. Krankheit und Armuth sind nothwendige Folgen des irdischen Wechsels. Das Dasein des Bösen offenbart die göttliche Gerechtigkeit und zeigt, welch ein Gut die Tugend ist.[51]) Weil es Gesetz und Ordnung giebt, giebt es auch Unordnung und Uebertretung. Die Schlechtigkeiten der Menschen entspringen nur aus einem falschen Suchen des Guten, das nie dadurch erreicht wird; aber nie entflieht der Böse der Macht des allgemeinen Gesetzes; der Nothwendigkeit der Begierde folgt ebenso nothwendig die Strafe.[52]) Dies Alles liegt in der Natur der Dinge, und das Mass des Schmerzes, das den Einzelnen trifft, ist genau durch jene Gerechtigkeit geregelt, die jedem nach seiner eigenen Wahl im vorirdischen Leben das Schicksal zuweist. Aber ausserdem sind wir auch frei

---

[47]) Das. 5.

[48]) Das. 6.

[49]) *Γίγνεται οὖν ψυχὴ ἐλευθέρα διὰ νοῦ πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπεύδουσα ἀνεμποδίστως, καὶ ὃ διὰ τοῦτο ποιεῖ, ἐφ' ἑαυτῇ. Νοῦς δὲ δι' αὐτόν· ἡ δὲ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις αὐτὸ τὰ ἐφετὸν καὶ δι' ὃ τὰ ἄλλα ἔχει τὸ ἐφ' ἑαυτοῖς.* Das. 7.

[50]) Das. 15.

[51]) III, 2, 5 zu Ende.

[52]) Das. 4.

davon, sobald wir uns frei davon machen. Der tüchtige Mensch klagt nicht über die ungerechte Vertheilung der Güter, denn er ist über solche Güter erhaben.[53]) Armuth und Reichthum sind äussere Zufälligkeiten, Tugend und Laster aber gehen von dem Innersten der Seele aus.[54]) Die Menschen, welche sich unglücklich fühlen, sind die, welche zu ohnmächtig sind, den Kampfpreis der Tugend zu erringen. Ihr Unglück ist ihre eigene Schuld; wie sollten sie gleich den Göttern glücklich sein, wenn sie nicht gleich den Göttern leben?[55]) Zwischen dem göttlichen und dem thierischen Menschen (denn der Mensch kann Gott oder Thier sein) in der Mitte stehen die Schwachen, die sich keins von beiden zu sein entschliessen können und darum den Misshandlungen der Thierischen preisgegeben sind. Sie leiden für ihre eigne Weichlichkeit, weil sie nicht wahrhaft gut und dadurch über jedes Leiden emporgehoben sind. Nur die Tapferkeit macht glücklich; dem Trägen geben die Götter nichts.[56]) Wir selbst müssen uns unser Schicksal bestimmen; die göttliche Fürsorge darf nicht so weit reichen, dass wir nichts mehr wären, sonst würde sie unsere Existenz überhaupt aufheben; und dürfte sie auch so weit gehen, so würde es doch den Göttern so wenig als den vollendeten Menschen geziemen, ihre Macht zum Schutze der Trägen zu verwenden, die sie zwar beneiden, aber im Grunde nichts nach ihnen fragen.[57])

2. *Die Stufen der Befreiung.*

Lässt auch der irdische Zustand dem Menschen trotz aller Reizungen und Schmerzen des Körpers die Freiheit und die Möglichkeit, sich mit dem Göttlichen zu verknüpfen, so wiederholt sich hier auf der Erde die Entscheidung des vorirdischen Lebens. Der ursprüngliche Fall kann durch die volle Versenkung in die Materie wiederholt, er kann aber auch durch ein edles Beherrschen der niedern Sinnlichkeit gemildert, er kann endlich durch völliges Verlassen der Erscheinungswelt vollkommen gesühnt und aufge-

---

[53]) II, 9, 8.
[54]) II, 3, 8.
[55]) III, 2, 5.
[56]) Das. 8.
[57]) Das. 9.

hoben und die Rückkehr in den reinen Urzustand vorbereitet werden. Die meisten Menschen leben einfach in der Sinnlichkeit und halten das Angenehme für gut und das Unangenehme für schlecht. In manchen weckt die bessere Natur die Tugend, doch da sie nicht zum Uebersinnlichen emporzublicken vermögen, bleiben sie in den Beschäftigungen und Thaten dieser Welt befangen. Aber es giebt auch göttliche Menschen, die sich mit höherer Kraft des Blicks begabt über die Wolken der Erde zu dem überirdischen Lichte erheben und da ihre Heimat finden.[58]) In den gewöhnlichen Menschen herrscht wie in der Democratie das *κοινὸν;* das Nächste darüber ist eine gemischte Volksherrschaft; in den bessern flieht die Aristocratie das Gemeine; in den Besten ist Eins das Höchste, von dem alles Andere seine Ordnung empfängt, und das Doppelgeschöpf wird von dem edelsten Theile aus regiert.[59]) Der Gute ist der, welcher sich den *νοῦς* zum Dämon wählt; aber auch das, was über dem *νοῦς* ist, kann Jemandes Dämon sein.[60]) Die besondern Formen und Abstufungen dieser verschiedenen Lebenswege sind unendlich wie die Individuen, und der Einzelne gehört keineswegs für immer dem einen oder andern an: auch der Beste geht durch die niedern Stufen hindurch, da der Lärm der Erscheinungswelt zunächst das Edlere übertäubt.[61])

a. Die Sinnlichkeit.

Indem sich die Seele der niedern Natur zuwendet und bloss als Seele des *ἀνθρωπίνου* lebt, fällt sie der zügellosen Gewalt des sinnlichen Triebes anheim; die Harmonie ihres Innern geht zu Grunde; sie wird böse.

Das *κακὸν* der Seele ist die Masslosigkeit in jeder Beziehung, die Zerstörung der Form durch die Materie, wie Ueberfüllung und Leerheit, Krankheit, Hässlichkeit die *κακὰ* des Körpers sind.[62]) Wir erkennen das Böse aus dem Gegensatz mit dem Guten, aus dem Mangel der Tugend und der Schönheit, denn an sich ist es als ein Unendliches unerkennbar.[63]) Es ist, wenn man will, eine

---

[58]) V, 9, 1.
[59]) IV, 4, 17. Vgl. VI, 4, 15.
[60]) III, 4, 6.
[61]) Das.
[62]) I, 8, 8; 5.
[63]) Das. 9.

Schwäche der Seele, die Abhängigkeit von dem äussern Eindruck, von der Leidenschaft, eine Abhängigkeit, wie sie der reinen Seele fremd ist und nur der gefallenen zukommt. Seele und Materie, an sich getrennt, sind durch den Fall räumlich verbunden. Die Seele erfüllt mit ihren höheren und niederen Kräften gleichsam das Innere eines Tempels; draussen steht die Materie und bestürmt sie, strebt in das Innere einzudringen. Die Kraft der Seele erleuchtet sie, aber sie kann das Licht nicht fassen und verdunkelt und schwächt es nur, indem sie sich mit ihr vermischt und es in ihren Wechsel hineinreisst. Sie presst durch ihren Andrang die Seele zusammen, stiehlt ihr einen Theil ihres Selbst und macht ihn böse. So wird die Seele schwach und sinkt zur Materie hinab, weil diese nicht alle ihre Kräfte zur Thätigkeit gelangen lässt.[64]) Ja wenn sie sich ganz in das Laster eintaucht, so geht sie völlig in die schlechtere Natur ein und stirbt, soweit eine Seele sterben kann; sie erfüllt sich ganz mit der Materie und geht darin unter.[65])

Immer indessen bleibt die Seele ihrem Wesen nach gut, da dieses Wesen Leben und Vernunft in sich schliesst, und das Böse ist ihr stets ein Zufälliges, das sie wieder von sich abstreifen kann. Das *κακὸν* ist ein blosser Mangel, ein rein Negatives, eine Abwesenheit des Guten, und nicht alles Guten, sondern nur eines bestimmten; eine Störung, wie ein Hinderniss im Auge das Sehen stört.[66]) Wie nicht jede Seele böse ist, so ist auch keine ganz böse, denn die Seele ist nicht das Böse selbst, das *πρῶτον κακὸν*, so wenig sie das *πρῶτον ἀγαθὸν* ist.[67]) Wie sich die *ἀρετη* zu diesem verhält, so verhält sich die *κακία* zu jenem.[68])

b. Die Tugend.

Die Freiheit von der Fessel des Triebes erringt der Mensch durch die Tugenden, welche die Masslosigkeit der Einbildungen, der Begierden und Leidenschaften, gleichsam die unbändige *ὕλη* in ihm, nach der Anschauung eines höhern Masses, begrenzen.

---

[64]) Das. 14.
[65]) Das. 13.
[66]) Das. 11—13.
[67]) Das. 4.
[68]) Das. 8; 13.

Das sind die vier ἀρεταὶ πολιτικαί, durch welche wir Ordnung, Gesetz und Harmonie empfangen.[69]) Sie leiten und gestalten alles Irdische und regeln seine Verhältnisse nach der Vernunft; im Staate bethätigt sich hauptsächlich ihre Wirksamkeit.[70])

Aber freilich sind diese menschlichen Tugenden nur die Nachahmungen und Abbilder der eigentlichen und ewigen, wie sie in den Ideen sind.[71]) Da sie nur das Böse unterwerfen, nur das Mass und die Schranken der Begierden bilden, stehen sie in unauflöslicher Beziehung mit dem Ungöttlichen und Vergänglichen; sie gehören dem Menschen, aber nicht der reinen Seele; das Doppelwesen, aber nicht die höhere Natur wird von ihnen vollendet.[72]) Wenn die Seele als solche zu ihrer Bestimmung gelangen soll, so muss sie durch höhere Weihungen und freiere Erhebung zum Ewigen aufsteigen, um mit ihm Eins geworden das Licht selbst zu erblicken.[73])

c. Das Göttliche.

Ideal des Weisen.

Es giebt noch eine andere Tugend als die politische; eine Tugend, die Plato Reinigung nennt. Wenn die Vermischung und der Verkehr mit dem Leibe und mit der Materie das Böse ist, so ist die vollendete Abscheidung von ihnen und die Zurückziehung der Seele auf sich selbst das Gute. Durch jene Vermischung wird die Seele unrein und hässlich; ihre Klarheit wird von Unruhe und wüsten Begierden, von Neid und Furcht getrübt. Sobald sie ganz sie selbst ist, ist sie schön.[74]) Von der Aussen-

---

[69]) I, 2, 1—2.

[70]) Die Idee des Staats wird bei Plotin nur selten und immer nur beispielsweise berührt. Zu den obigen Stellen IV, 4, 17 und VI, 4, 15 ist noch VI, 5, 10 zu fügen, wo (nach Aristoteles) die Vereinigung der Vernunft der Einzelnen in politischen Versammlungen bemerkt wird.

[71]) I, 2, 2 zu Anf.; 6.

[72]) I, 8, 6. I, 1, 10.

[73]) VI, 7, 36.

[74]) *Λέγων δὲ ὁ Πλάτων τὴν ὁμοίωσιν τὴν πρὸς τὸν θεὸν φυγὴν τῶν ἐντεῦθεν εἶναι καὶ ταῖς ἀρεταῖς ταῖς ἐν πολιτείᾳ οὐ τὸ ἁπλῶς διδοὺς, ἀλλὰ προστιθεὶς πολιτικάς γε, καὶ ἀλλαχοῦ καθάρσεις λέγων ἁπάσας, δῆλός τέ ἐστι διττὰς τιθεὶς καὶ τὴν ὁμοίωσιν οὐ κατὰ τὴν πολιτικὴν τιθείς. Πῶς οὖν λέγομεν ταύτας καθάρσεις καὶ πῶς καθαρθέντες μάλιστα ὁμοιούμεθα; ἢ ἐπειδὴ κακὴ μέν ἐστιν ἡ ψυχὴ συμπεφυρμένη*

welt geschieden findet sie in die eigne Tiefe blickend alles Wissen und alle Vollendung; es ist wie wenn das Gold Bewusstsein hätte und von der umhüllenden Erde befreit mit Entzücken seine Schönheit genösse.[75]) Diese Befreiung von der Leidenschaft (ἀπάθεια) und Erhebung zum Gedanken ist ein Aehnlichwerden mit dem Göttlichen; denn auch das Göttliche ist rein und ebt ganz in der Thätigkeit des Denkens.[76]) Indem die Seele in die Sinnenwelt herabsteigt, wird sie sich selbst entfremdet durch die Beziehung. Ist diese Beziehung nur ein Erleuchten des Niedern, so ist sie keine Sünde, so wenig wie der Schatten des Körpers ein Mangel ist. Aber freilich wenn sie ganz zum Jenseits schaut, so verschwindet das Idol völlig und ist nicht mehr.[77]) Wirf das Dieses ab, so wirst du das Ganze, wie du früher warst. Nur weil du mehr sein wolltest, wurdest du weniger.[78]) Durch dieses Fliehen von der Gemeinschaft des Körpers und dieses Leben im Guten ahmen wir die Seelen der Gestirne nach und werden immer mehr der Allseele selbst ähnlich.[79])

Das Wesen der Reinigung besteht in der Abstreifung von Begier und Zorn, so dass diese zwar im äussern Menschen bleiben, aber die Seele so gut wie gar nicht mehr berühren, ja dass diese auch die sinnliche Natur allmählig sich ähnlich macht und die Leidenschaft vor der Gegenwart der Vernunft sich schämt und schweigt.[80]) Die Reinigung selbst ist noch unvollkommen;

τῷ σώματι καὶ ὁμοπαθὴς γενομένη αὐτῷ καὶ πάντα συνδοξάζουσα, εἴη ἂν ἀγαθὴ καὶ ἀρετὴν ἔχουσα, εἰ μήτε συνδοξάζοι, ἀλλὰ μόνη ἐνεργοῖ. I, 2, 3. Vgl. I, 6, 5. V, 8, 13.

[75]) IV, 7, 10.

[76]) I, 2, 3.

[77]) Καὶ ἡ νεῦσις δὲ, πῶς οὐχ ἁμαρτία; ἀλλ' εἰ ἡ νεῦσις ἔλλαμψις πρὸς τὸ κάτω, οὐχ ἁμαρτία ὥσπερ οὐδ' ἡ σκιά· ἀλλ' αἴτιον τὸ ἐλλαμπόμενον· εἰ γὰρ μὴ εἴη, οὐκ ἔχει ὅπη ἐλλάμπει. Καταβαίνει οὖν καὶ νεύειν λέγεται τῷ συνεζηκέναι αὐτῇ τὸ ἐλλαμφθὲν παρ' αὐτῆς. Ἀφίησιν οὖν τὸ εἴδωλον, εἰ μὴ ἐγγὺς τὸ ὑποδεξάμενον. Ἀφίησι δὲ οὐ τῷ ἀποσχισθῆναι, ἀλλὰ τῷ μηκέτι εἶναι. Οὐκέτι δὲ ἔστιν, ἐὰν ἐκεῖ βλέπῃ ὅλη. I, 1, 12.

[78]) Ἀφεὶς δὲ τοσοῦτον γέγονας πᾶς, καίτοι καὶ πρότερον ἦσθα πᾶς· ἀλλ' ὅτι καὶ ἄλλο τι προσῆν σοι μετὰ τὸ πᾶν ἐλάττων ἐγίγνου τῇ προσθήκῃ. Αὔξεις τοίνυν σεαυτὸν ἀφεὶς τὰ ἄλλα, καὶ πάρεστί σοι τὸ πᾶν ἀφέντι· μετὰ δὲ ἄλλων ὄντι οὐ φαίνεται· οὐκ ἦλθεν, ἵνα παρῇ, ἀλλὰ σὺ ἀπῆλθες, ὅτι οὐ πάρεστιν. VI, 5, 12.

[79]) II, 9, 18; vgl. 6.

[80]) I, 2, 5.

das Ziel ist das Reinsein (κεκαθάρθαι), d. h. die Wegnahme alles Fremden.[81]) Die echte Weisheit vernichtet allen Verkehr mit den Einbildungen der Sinne; das echte Mass verschmäht die niedere Lust und die Berührung mit den Leidenschaften; die echte Männlichkeit fürchtet nicht den Tod als die Trennung vom Irdischen; die echte Gerechtigkeit widerstrebt nicht der Führung der Vernunft.[82]) Aber auch diese Tugenden sind nur der negative Ausdruck der eigentlichen; denn nicht frei von Sünde zu sein, sondern ein Gott zu sein ist das Streben.[83]) So ist nun die Weisheit das Schauen dessen, was der νοῦς enthält, die Gerechtigkeit die ἐνέργεια zum νοῦς, die Mässigkeit die Wendung nach innen zu ihm, die Männlichkeit die Unantastbarkeit (ἀπάθεια) nach dem Muster dessen, der seiner Natur nach über jede Erregung von aussen erhaben ist.[84]) Die so gereinte Seele ist ganz Form und Gedanke, ganz Schönheit, vom νοῦς mit Schönheit erfüllt; erst jetzt ist sie Seele in vollem Sinne, da alles Fremde von ihr entfernt ist.[85]) Wer diese höhere Tugend besitzt, hat nothwendig auch die niedere; aber nicht umgekehrt. Die irdische Tugend (ἀρετὴ πολιτικὴ) lebt das Leben eines guten Menschen, die unirdische das Leben der Götter; wenn jene nur das Bild dem Bilde ähnlich macht, so prägt diese das Bild nach der Anschauung des Urbildes aus.[86])

In der Vollendung zu dieser Gottgleichheit und in ihr allein liegt das Glück oder vielmehr die Seligkeit, zu der wir bestimmt sind. Setzt man die Seligkeit in den Sinnengenuss oder in das Leben nach der Natur, so muss man sie auch dem Thiere, ja der Pflanze zuschreiben, da es jedem Wesen freisteht, seiner Natur gemäss zu wirken[87]); als blosse vollkommene Lebensthätigkeit gedacht ist sie allem Lebendigen gemein. Aber man darf nicht vergessen, dass alles sinnliche Leben nur ein Schein des wirklichen Lebens ist. Das erste und wahre, das allein ein

---

[81]) I, 2, 4 zu Anf.
[82]) I, 2, 3. I, 6, 6. I, 2, 7.
[83]) Ἡ σπουδὴ οὐκ ἔξω ἁμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεὸν εἶναι. I, 2, 6.
[84]) Das. zu Ende.
[85]) I, 6, 6.
[86]) I, 2, 7.
[87]) I, 4, 1—2.

echtes Gut ist, gehört dem Geiste, von dem alles Leben ausgeht.[88]) Ein vollendetes Leben kommt also nur dem Menschen zu, der nicht bloss der Möglichkeit nach, sondern in der That im Besitz der Vernunft ist. Die ἐνέργεια des Höchsten in uns ist die Seligkeit.[89])

Daher genügt nun der Weise ganz sich selbst. Wer das Göttliche gefunden hat, der sucht nichts weiter, denn er ist im Höchsten und es giebt kein Gut, das er nicht besässe. Ist jenes Eine Gut vollkommen, wie es nicht anders sein kann, so sind die äussern Verhältnisse zum Glücke unwesentlich, und es kommt nur darauf an, das Ewige zu ergreifen und festzuhalten. Alles Andere können wir nicht beiläufig suchen, aber dies ist das Ziel der Sehnsucht selbst, das selige Leben, mit dem erfüllt die Seele satt ist und ruht. Mit dem Bedürfniss hat der Wille strenggenommen nichts zu thun; wenn wir die unnöthigen Uebel vermeiden, so gehört dies nicht zum Glücke, sondern zum Sein; man denkt nicht an die Gesundheit, die man besitzt.[91]) Was der Weise thut, bezieht sich ganz auf das Ziel, oder es gehört überhaupt nicht zu ihm, sondern gilt dem Geschöpf, mit dem er verbunden ist und für das er sorgt, wie der Musiker für seine Lyra, bis sie zerbricht. Er tritt dadurch so wenig aus seinem höheren Leben heraus, wie es unser Glück ändert, wenn wir uns vom Orte bewegen.[92]) Wenn er äussere Güter besitzt, wird er sie sogar mit Fleiss herabsetzen, um seine Unabhängigkeit von ihnen zu zeigen.[93]) In keinem Geschick aber sinkt er aus seiner Seligkeit herab; welches Irdische ist so hoch, dass er, der über alles Irdische hinaus ist, es nicht verachtete? Der Verlust der Herrschaft, des Vaterlandes, ja des Lebens ist ihm gleichgültig; ist doch der Tod besser, als das Dasein im Körper. Die Natur der Dinge bringt es mit sich, dass das Einzelwesen von Wechsel und Schmerz betroffen wird; man muss dieser Nothwendigkeit gehorchen.[94]) Dem gewöhnlichen Menschen ist freilich Manches

---

88) Das. 3.
89) I, 4, 4; vgl. 14.
90) I, 4, 4.
91) Das. 4—6.
92) Das. 16.
93) Das. 14.
94) Das. 7.

hart; aber der edlere soll eben ein mächtiger Athlet sein, und dem, was der Menge furchtbar ist, die Tugend gegenübersetzen; schwer zu bewegen und langsam zum Leiden.[95]) Selbst im Stier des Phalaris ist er selig; denn was den Schmerz empfindet, ist nicht er; da das, worin sein Glück ruht, ganz und nothwendig in ihm ist, so bleibt es ihm auch.[96]) Nur scheinbar hemmt Krankheit und Schlaf die Vereinigung mit dem Göttlichen, denn die Weisheit bleibt als ruhende Wesenheit wie die Gesundheit und das Wirken der Vernunft geht selbst unbewusst fort, wie das Wachsthum, wenn es nicht durch den Willen gestört wird.[97]) Zwei gleich Weise sind stets gleich glücklich. Wer noch etwas fürchtet, ist noch nicht vollendet in der Tugend.[98])

Auch der Thaten bedarf die wahre Weisheit nicht. Sie kann wohl nach aussen wirken, aber das Grösste trägt sie in sich.[99]) Dass nicht die Grösse der Thaten das Mass des menschlichen Werthes ist, beweist die einfache Erfahrung, dass auch ein Bösewicht den Staat retten kann. Nicht im Handeln liegt die Seligkeit, sondern im Besitzen. Das Glück im Handeln suchen heisst es ausserhalb der Seele suchen, denn die *ἐνέργεια* der Seele als solcher besteht im Denken und in der innern Thätigkeit.[100]) Das Handeln entspringt nur aus Schwäche des Schauens; die Menschen, die nicht die Kraft des Schauens haben, wenden sich wie die Natur hervorbringend nach aussen. Wer das Wesen anschauen kann, wird der das Bild suchen?[1]) Alle Thätigkeit geht in leta-

---

[95]) Das. 8.

[96]) Das. 13.

[97]) *Εἰ δὲ ἡ τῆς σοφίας ὑπόστασις ἐν οὐσίᾳ τινὶ, μᾶλλον δὲ ἐν τῇ οὐσίᾳ, οὐκ ἀπόλωλε δὲ ἡ οὐσία ἔν τε τῷ κοιμωμένῳ καὶ ὅλως ἐν τῷ λογισμένῳ μὴ παρακολουθεῖν ἑαυτῷ. Καὶ ἔστιν ἡ τῆς οὐσίας ἐνέργεια ἐν αὐτῷ καὶ ἡ τοιαύτη ἄϋπνος ἐνέργεια. Ἐνεργοῖ μὲν ἂν καὶ τότε ὁ σπουδαῖος ἢ τοιοῦτος. Λανθάνοι δ' ἂν αὕτη ἡ ἐνέργεια οὐκ αὐτὸν πάντα, ἀλλά τι μέρος αὐτοῦ, οἷον καὶ τῆς φυτικῆς ἐνεργείας ἐνεργούσης οὐκ ἔρχεται εἰς τὸν ἄλλον ἄνθρωπον ἡ τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ἀντίληψις τῷ αἰσθητικῷ.* I, 4, 6.

[98]) Das. 15.

[99]) Das. 13.

[100]) *Τὸ δὲ ἐν ταῖς πράξεσι τὴν εὐδαιμονίαν τίθεσθαι ἐν τοῖς ἔξω τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς ψυχῆς ἐστι τιθέντος· ἡ γὰρ ἐνέργεια τῆς ψυχῆς ἐν τῷ φρονῆσαι καὶ ἐν ἑαυτῇ δοῦ ἐνεργῆσαι, καὶ ταῦτο τὸ εὐδαιμόνιον.* I, 5, 10.

[1]) III, 8, 3.

ter Instanz auf das Denken zurück, da die Seele überhaupt aus dem νοῦς hervorgeht; so ist das Handeln in der That nur die niedrigste und schwächste Form des Anschauens; das Erzeugte ist stets dem Erzeugenden verwandt, nur geringer und machtloser.[2]) Daher ist auch das Schauen der letzte Zweck aller Thätigkeit. Das Handeln sucht die Anschauung nur auf Umwegen und erkennt am Ziele, dass das, was es suchte, schon in ihm lag; der höchste Endzweck alles Schaffens ist das Gute und dies ist in uns. Je tiefer diese Ueberzeugung und je vollkommener die Ruhe der Seele in sich selbst, desto reicher die Erfüllung und desto ungestörter die Anschauung, in der sich das Erkennende immer mehr mit dem Erkannten vereinigt. In dieser Vereinigung wirkt und erzeugt die Seele zwar auch und offenbart ihr Inneres nach aussen, aber für sich selbst ist sie ganz in das Sehen versenkt und lebt in tiefster Ruhe nicht nur im Verhältniss zur Welt, sondern auch zu sich selbst.[3])

So ist der Weise, ganz nach innen gewendet, vollendet selig, wenn auch diese Seligkeit den Menschen verborgen ist.[4]) Er ist stets sanft, gelassen und liebenswürdig, denn er sucht seinen Genuss nicht im Masslosen, nicht in der Aufregung, nicht im Wechselnden überhaupt; das wahrhaft Gute ist stets, was es ist, und er ist stets bei ihm.[5]) Das äussere Dasein des Menschen ist nur ein Drama; alle menschlichen Bestrebungen sind Kinderspiele, aller Schmerz nur Einbildung und der Tod nur ein Wechsel des Kleides. Was in den Schicksalen des Erdenlebens leidet,

---

[2]) *Εἰ οὖν πανταχοῦ δεῖ γίγνεσθαι καὶ μὴ εἶναι, ὅπου μή, τὴν ἐνέργειαν τὴν αὐτὴν, ἀεί τε τὸ πρότερον ἕτερον τοῦ ὑστέρου, ἥκει δὲ ἡ ἐνέργεια ἐκ τῆς θεωρίας ἡ πράξεως; πρᾶξις δὲ οὔπω ἦν (οὐ γὰρ οἰόντε πρὸ θεωρίας), ἀναγκὴ ἀσθενεστέραν μὲν ἑτέραν ἑτέρας εἶναι, πᾶσαν δὲ θεωρίαν· ὥστε τὴν κατὰ τὴν θεωρίαν πρᾶξιν δοκοῦσαν εἶναι τὴν ἀσθενεστάτην θεωρίαν εἶναι.* III, 8, 4.

[3]) *Ἡ ἄρα πρᾶξις ἕνεκα θεωρίας καὶ θεωρημάτων, ὥστε καὶ τοῖς πράττουσιν ἡ θεωρία τέλος. Καὶ οἷον ἐξ εὐθείας ὃ μὴ ἠθυνήθησαν λαβεῖν τοῦτο περιπλανώμενοι ἐλεῖν ζητοῦσι. Καὶ γὰρ ὅταν τύχωσιν ὃ βούλονται, ὃ γενέσθαι ἠθέλησαν, οὐχ ἵνα μὴ γνῶσιν, ἀλλ' ἵνα γνῶσι καὶ παρὸν ἴδωσιν ἐν ψυχῇ, δῆλον ὅτι κείμενον θεατὸν, ἐπεὶ καὶ ἀγαθοῦ χάριν πράττουσι, τοῦτο δὲ οὐχ ἵνα ἔξω αὐτῶν οὐδ' ἵνα μὴ ἔχωσιν, ἀλλ' ἵνα ἔχωσι τὸ ἐκ τῆς πράξεως ἀγαθόν. Τοῦτο δὲ ποῦ; ἐν ψυχῇ. Ἀνέκαμψεν οὖν πάλιν ἡ πρᾶξις εἰς θεωρίαν,* ff. Das. 5.

[4]) I, 4, 11.

[5]) Das. 12.

ist nicht die wirkliche Seele, sondern nur der äussere Schatten des Menschen. Wir wissen nur nicht, dass wir in Thränen eigentlich scherzen. Nur das Ewige ist Ernst; das Vergängliche nur ein Spiel ohne Werth und Bedeutung.[6]) In dem Masse, wie das Vergängliche zurücktritt, tritt das Ewige hervor, und bildet, je vollkommener der Mensch ist, desto ausschliesslicher den Inhalt seines Daseins.

Das Aufsteigen zur Gottheit.

Wie es einen Reiz der Materie giebt, der uns in die Tiefe zieht, so giebt es auch einen Reiz des Uebersinnlichen, der uns zur jenseitigen Welt emporführt.

Jede Seele sucht, wie jedes Wesen seiner Natur nach, das Gute. Die *ἐνέργεια*, die diesem zustrebt, ist der Eros, der den Dämon jedes Lebens bildet.[7]) Seine Mutter, die *Πενία*, ist die unendliche Ahnung und Sehnsucht des Guten, ehe es gegenwärtig ist; sein Vater der Gedanke; er selbst gleichsam eine Mischung des Gedankens mit der Materie, da die unbestimmte Unendlichkeit der Sehnsucht dem Wesen der *ὕλη* entspricht.[8]) Aber die Formen des Eros sind sehr verschieden. Der reinste strebt nach dem Einfachen, das eigentlich alle Liebe meint; die Meisten aber streben nach Diesem oder Jenem, wie wenn jemand nur von einem bestimmten Dreieck erkennt, dass seine Winkel zwei Rechte

---

[6]) *Ἀρχὴ οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος. . . Ὥσπερ δὲ ἐπὶ θεάτρων ταῖς σκηναῖς, οὕτω χρὴ καὶ τοὺς τρόπους θεᾶσθαι καὶ πόντας θανάτους καὶ πόλεων ἁλώσεις καὶ ἁρπαγάς, μεταθέσεις πάντα καὶ μετασχηματίσεις καὶ θρήνων καὶ οἰμωγῶν ὑποκρίσεις· καὶ γὰρ ἐνταῦθα ἐπὶ τῶν ἐν τῷ βίῳ ἑκάστων οὐχ ἡ ἔνδον ψυχή, ἀλλ' ἡ ἔξω ἀνθρώπου σκιὰ καὶ οἰμώζει καὶ δδύρεται· καὶ πάντα ποιεῖ ἐν σκηνῇ τῇ δλῃ γῇ, πολλαχοῦ σκηνὰς ποιησαμένων. Τοιαῦτα γὰρ ἔργα ἀνθρώπου, τὰ κάτω καὶ τὰ ἔξω μόνα ζῇν εἰδότος καὶ ἐν δακρύοις καὶ σπουδαίοις, ὅτι παίζων ἐστὶν, ἠγνοηκότος. Μόνῳ γὰρ τῷ σπουδαίῳ σπουδαστέον ἐν σπουδαίοις τοῖς ἔργοις· ὁ δ' ἄλλος ἄνθρωπος παίγνιον.* III, 2, 15.

[7]) III, 5, 4; 9.

[8]) *Ἡ ἔλλειψις καὶ ἡ ἔφεσις καὶ τῶν λόγων ἡ μνήμη, ὁμοῦ συνελθόντα ἐν ψυχῇ, ἐγέννησε τὴν ἐνέργειαν πρὸς τὸ ἀγαθὸν, ἔρωτα τοῦτον ὄντα. Ἡ δὲ μήτηρ αὐτῷ Πενία, ὅτι ἀεὶ ἡ ἔφεσις ἐνδεοῦς· ὕλη δὲ ἡ Πενία, ὅτι καὶ ἡ ὕλη ἐνδεὴς τὰ πάντα· καὶ τὸ ἀόριστον τῆς τοι τοῦ ἀγαθοῦ ἐπιθυμίας (οὐ γὰρ μορφή τις οὐδὲ λόγος ἐν τῷ ἐφιεμένῳ τούτου) ὑλικώτερον τὸ ἐφιέμενον, καθόσον ἐφίεται, ποιεῖ.* Das. 9; 7—8.

bilden, statt vom Dreieck schlechthin.[9]) Der Trieb des Schönen und das unbewusste Gefühl der Verwandtschaft mit ihm ist Jedem eingeboren, denn das Hässliche widerspricht der Natur, die in allem Schaffen nach dem Schönen blickt und jedes Geschöpf dazu treibt, mit dem Schönen zu erzeugen. Aber während der Eine in dem Abbilde das Urbild liebt, hält der Andere in der Blindheit der Leidenschaft das Bild für Wahrheit und strebt nur nach der sinnlichen Vermischung.[10]) So giebt es eine doppelte Aphrodite, die eine von Zeus und Dione entsprungen, die die irdischen Ehen schafft, und die Urania, das mutterlose Kind des Uranus, die über alle γάμοι erhoben ist. Die erstere ist nicht rein geistiger Art und bewegt daher auch die Seele nicht wahrhaft aufwärts; die letztere allein führt über das Irdische hinaus.[11])

Alle Erhebung setzt ein glühenderes Gefühl der Schönheit voraus, eine zur Liebe geborne Natur, die von dem körperlich Schönen zu der Schönheit der Seele und von da zu dem ursprünglich Schönen hinaufsteigt.[12]) Aber der Enthusiasmus für das Schöne äussert sich nicht bei Allen auf gleiche Weise. Es giebt drei Wege, die zum Göttlichen emporführen, die Kunst, die Liebe und die Philosophie. Der μουσικὸς ist leicht empfänglich und leicht entzündet von der Harmonie der Töne und Rhythmen; aber es fehlt ihm die Kraft sich selbst zu bewegen; er bedarf der Ablösung von dem sinnlichen Reiz, um zur Schönheit selbst zu gelangen.[13]) Die ἐρωτικὸς wird vom Anblick der menschlichen Schönheit getroffen und begeistert; auch er aber hängt am Einzelnen und muss zur Gesammtheit des Schönen und so zur geistigen Schönheit geführt werden.[14]) Der φιλόσοφος dagegen strebt von Natur nach dem Uebersinnlichen, er ist von Natur geflügelt und fertig zum Aufsteigen und bedarf keiner Abscheidung vom Irdischen, sondern nur des Führers in die höhere Welt; er wird nur in den Wissenschaften zu bilden und in den Tugenden zu

---

[9]) Das.

[10]) III, 5, 1.

[11]) III, 5, 3.

[12]) Ἀφίκοιτο μὲν ἂν ὁ φύσει ἐρωτικὸς καὶ οὗτος τὴν διάθεσιν ἐξ ἀρχῆς φιλόσοφος. V, 9, 2.

[13]) I, 3, 1.

[14]) Das. 2.

üben sein, um so vorbereitet durch die Dialektik zum Höchsten hinaufzudringen.[15])

Die Stufen dieses Aufsteigens sind in der Folge der Dinge selbst gegeben.

Schon das sinnlich Schöne ist eine Erscheinung der Ideen; eine Durchdringung des Stoffes mit dem göttlichen Gedanken, der die Vielheit zur Einheit bindet. So ist die Harmonie die Offenbarung der Zahl; so ist die Farbe der Sieg des Lichts über die dunkle Materie; so ist das Feuer das schönste der Elemente, weil es unmittelbar gestaltet und leuchtend ist. Das Wiederfinden unseres Innern im Aeussern ist es, was uns bei der Anschauung des Schönen entzückt; der Sinn ergreift die Form, die das Formlose bewältigt, in ihrer Ganzheit, und die Kraft, die in uns zum Göttlichen strebt, erkennt in ihr die geistigen Formen wieder.[16]) Es ist vor Allem das Weltall selbst, in dem der reinste Abglanz des Ideenreichs hervortritt.[17])

So schauen wir schon im äusseren Dasein das Göttliche. Doch diese erscheinenden Formen sind nur Bilder und Schatten der Wahrheit, in die Materie ergossen.[18]) Wer die irdische Schönheit umfassen will, stürzt wie Narciss in den Abgrund. Wir müssen einen andern Sinn in uns erwecken, wenn wir das wirklich Schöne finden wollen.[19]) Was die Menge am meisten für wirklich hält, ist es am wenigsten und das sinnlich Grosse der gerade Gegensatz mit der wahren Grösse. In das Innere müssen wir tauchen, wenn wir nicht den Leuten gleichen wollen, die die Feste der Götter mit Schmausen feiern statt mit Andacht; Leuten, die gleichsam ihr ganzes Leben lang schlafen und, wenn sie

---

[15]) *Ὁ δὲ φιλόσοφος τὴν φύσιν ἕτοιμος οὗτος καὶ οἷον ἐπτερωμένας καὶ οὐ δεόμενος χωρίσεως, ὥσπερ οἱ ἄλλοι οὗτοι, κεκινημένος πρὸς τὸ ἄνω· ἀπορῶν δὲ τοῦ δεικνύοντος δεῖται μόνον. Δεικτέον οὖν καὶ λυτέον βουλόμενον καὶ αὐτὸν τῇ φύσει καὶ πάλαι κεκινηκότα. Τὰ μὲν δὴ μαθήματα δοτέον πρὸς συνεθισμὸν κατανοήσεως καὶ πίστεως ἀσωμάτου. Καὶ γὰρ ῥᾴδιον δέξεται, φιλομαθὴς ὤν, καὶ φύσει ἐνάρετόν τι πρὸς τελείωσιν ἀρετῶν ἀκτέον, καὶ μετὰ τὰ μαθήματα λόγους διαλεκτικοὺς δοτέον καὶ ὅλως διαλεκτικὸν ποιητέον.* Das. 3.

[16]) I, 6, 1—3.

[17]) II, 9, 18.

[18]) I, 6, 3 zu Ende.

[19]) Das. 5.

einmal geweckt werden, nun die Dinge, die sie um sich sehen, für Täuschung und Traum gegen die Bilder ihrer Träume halten.[20])

Von dem Aeusserlichen und Sichtbaren also ist zu dem Innerlichen und Unsichtbaren aufzusteigen, was die Seele ohne Organe erblickt, zu der Anschauung der Tugenden, edler Sitten und edler Thaten, der Schönheit der Seele selbst. Wie ein Künstler muss diese sich selbst bilden und vollenden, bis sie ganz Licht geworden ist; denn wie das Auge nicht die Sonne schauen könnte, wenn es nicht selbst sonnenhaft wäre, so die Seele nicht ohne eigene Schönheit die ewige. Wer Gott schauen will, muss erst selbst gottgleich geworden sein. Viel höher ist in diesem Anschauen des eignen Innern die Wonne, das Staunen, die Entzückung der Seele, denn Staunen und süsser Schreck, Sehnsucht und Verlangen, Erbeben und Lust sind die Empfindungen der Liebenden, die um so reiner sind, je mehr ihr Gegenstand Wahrheit ist. Hier ist weder Gestalt noch Form; mit sich selbst sehnt die Seele sich zu vereinigen.[21])

Von der seelischen Schönheit erhebt sich dann das Schauen zu der geistigen, von der alle andere entspringt, zu der Schönheit der Ideen, wie sie der νοῦς umschliesst.[22]) Indem wir in die eigne Tiefe blicken, sehen wir den Gott, wie der vom Phöbus Ergriffene. Wir sind ihm zunächst, wenn wir uns ganz in das Innere wenden; wenn wir aber auch das eigne Selbst, das Bild des νοῦς, noch entlassen und ganz in das Schöne eintreten, werden wir es selbst und sind erst so vollkommen bewusst, indem das Wissen und das Gewusste zusammenfallen, während wir beim Mehrempfinden uns selbst verlieren. Daher scheint es, als wenn wir in diesem höchsten Wissen der Vernunft nichts wüssten, weil der Sinn ohne allen Antheil ist. In dieser göttlichen Anschauung ist Alles Schönheit, nicht bloss die Oberfläche, und die Seele wird ganz mit Nektar durchgossen, da sie selbst in das angeschaute Göttliche übergeht.[22])

---

20) V, 5, 11.

21) I, 6, 4—5; 9.

22) Das. 9.

22) Ἐκεῖ δὲ χρόα ἡ ἐπανθοῦσα κάλλος ἐστὶ, μᾶλλον δὲ πᾶν χρόα καὶ κάλλος ἐκ βάθους· οὐ γὰρ ἄλλο τὸ καλὸν ὡς ἐπανθοῦν· ἀλλὰ τοῖς μὴ ὅλον ὁρῶσιν ἡ προσβολὴ μόνη ἐνομίσθη· τοῖς δὲ διὰ παντὸς οἷον οἰνωθεῖσι καὶ πληρωθεῖσι τοῦ νέκταρος, ἅτε δι' ὅλης τῆς ψυχῆς τοῦ κάλ-

Da aber auch der νοῦς noch nicht das Letzte ist, sondern seine Thätigkeit von einem Höheren empfängt, so kann dieses Höchste allein das eigentliche Endziel unseres Strebens sein. Die gesammte Entwicklung der Liebe schreitet stets von der gestalteten Schönheit zur gestaltlosen, von der Fülle der Formen zu der höheren Form ohne Mannigfaltigkeit fort. Ueber jeder Gestalt sucht sie das Gestaltende. Die Gestalt ist ein begrenzter Stoff, ein Gemischtes; das Schöne selbst aber oder das, was über der Schönheit steht, ist das Unsichtbare, das durch die Verbindung mit der ὕλη erst die Form erzeugt. Auch der irdisch Liebende wird erst entzündet, wenn er die Gestalt in das eigne Innere aufgenommen hat und in der Fantasie wiederschafft. Auch im Sichtbaren ergreift uns nicht der Stoff, sondern die gestaltende Kraft; wenn nun für die äusseren Formen wiederum die Seele, für sie der νοῦς das Gestaltende ist und für den Geist endlich das Eine, so begreift sich, wie das, was selbst über alle Gedankenformen erhaben ist, die höchste Liebe und die mächtigste Sehnsucht erzeugen muss.[24]) Der νοῦς erhebt sich zu ihm und ruht in seiner Gegenwart. Die Seele aber wendet sich gleichfalls aufwärts und erstaunt, wie sie emporblickt. Sie hat schon gleichsam etwas von ihm in sich, und von Verlangen bewegt sucht sie, wie alle Liebende thun, sich dem Geliebten ähnlich zu machen, und die wahrhaft feurige ruht nicht, bis sie über alles Irdische erhaben und mit den Ideen Eins geworden in seine Nähe gelangt und das Gesuchte empfindet.[25]) Wenn sie dann auch die Formen des Gedankens abstreift, erblickt sie plötzlich den Gott in sich leuchtend und vereint sich mit ihm, wie Liebende Eins zu werden streben. An sich selbst oder irgend etwas Anderes dabei zu denken, wäre ein Herabsinken. Ueber alles Irdische blickt sie hinweg und würde gern Alles vernichten lassen, um nur bei ihm zu sein. Selbst das νοεῖν verschmäht sie, sofern es Bewegung ist; sie braucht keine Bewegung mehr. Ihre Erhebung war gleichsam das Durchwandern eines herrlichen Palastes; wenn zuletzt die Schönheit seines Gebieters erscheint, hat das Auge

---

λους ἐλθόντος, οὐ θεάταις μόνον ὑπάρχει γενέσθαι. Οὐ γὰρ ἔτι τὸ μὲν ἔξω, τὸ δ' αὐτὸ θεώμενον ἔξω, ἀλλ' ἔχει ὁ ὀξέως ὁρῶν ἐν αὐτῷ τὸ ὁρώμενον. V, 8, 10; 11.

[24]) VI, 7, 33—34 zu Anf.

[25]) Das. 31.

keinen Sinn mehr für die Pracht der Zimmer.[26]) Wer das Eine und Einfache erblickt, wodurch Alles ist, lebt und denkt, der lacht aller Liebe und aller Schönheit, wie vor Götterbildern irdische Schönheit verschwindet. Nur wer dies reine Schöne nicht kennt, ist unglücklich; die Herrschaft des Weltalls ist dafür hinzuwerfen.[27])

Nicht die Seele ist es natürlich, der eigentlich das höchste Anschauen zukommt, sondern der Geist; aber auch ihm nur, sofern er über sich selbst hinausgeht. Der νοῦς hat eine doppelte Kraft, die eine, womit er seine eigenen Gedanken denkt, die andere, womit er ergreifend und empfangend das Höhere schaut. Mit dieser schaute er zuerst allein und erhielt im Sehen die Vernunft. Die denkende Kraft ist die Beschauung des vernünftigen Geistes; die andere aber das Schauen des über die Vernunft entzückten und vom Nektar berauschten, und diese Trunkenheit ist höher als seine ernste Würde.[28]) Da Alles im νοῦς ewig ist, so hat er stets sowohl das Denken als das Nichtdenken. Zum Ersten blickend empfängt er seine Geburten; sofern er sich ihrer als empfangener bewusst ist, denkt er; sofern sie noch blosse Möglichkeiten sind, schaut er nur. Was die Seele betrifft, so berührt sie das Höchste nur durch den νοῦς; aber das Schauen gelangt auch zu ihr und beides wird Eins, und die Ausgiessung des Guten über sie giebt ihr eine selige Anschauung und Empfindung, dass sie nicht mehr im Raume noch in etwas Anderem ist, nicht mehr bewegt ist noch lebt, sondern über dem Leben steht, wie der νοῦς über dem Denken, gleich dem Einen selbst.[29])

---

[26]) Das. 34—35 zu Anf.

[27]) I, 6, 7.

[28]) *Καὶ τὸν νοῦν τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, ᾗ τὰ ἐν αὐτῷ βλέπει, τὴν δὲ, ᾗ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ, καθ' ἣν καὶ πρότερον ἑώρα μόνον, καὶ ὁρῶν ὕστερον καὶ νοῦν ἔσχε καὶ ἦν ἔστι· καὶ ἔστιν ἐκείνη μὲν ἡ θέα νοῦ ἔμφρονος, αὕτη δὲ νοῦς ἐρῶν. Ὅταν ἄφρων γένηται μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος, τότε ἐρῶν γίγνεται, ἁπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρῳ· καὶ ἔστιν αὐτῷ μεθύειν βέλτιον ἢ σεμνοτέρῳ εἶναι τοιαύτης μέθης.* VI, 7, 35. Der Natur der Sache nach steht es damit nicht im Widerspruch, wenn V, 5, 12 das Schauen des Guten als sanft und gelassen dem mit Schmerz gemischten Entzücken beim Anblick des Schönen entgegengesetzt wird.

[29]) *Τὸ δὲ ἔχει τὸ νοεῖν ἀεὶ, ἔχει δὲ καὶ τὸ μὴ νοεῖν, ἀλλὰ ἄλλως ἐκεῖνον βλέπειν. Καὶ γὰρ ὁρῶν ἐκεῖνον ἔκιχε γεννήματα, καὶ συνήσθετο*

In der Zerstreuung des irdischen Daseins kann diese Erhebung nur selten und flüchtig sein, und es bedarf dazu der höchsten Zurückziehung von der gesammten Aussenwelt. Das Eine ist das Licht, durch das der Geist Alles und das er in Allem sieht, aber das er vergisst, so lange er das Uebrige betrachtet. Nur wenn er sich gegen alles Andere verschliesst und innerlich sammelt, erblickt er, indem er nichts mehr sieht, das Licht, nicht wie es sich in Anderen zeigt, sondern allein und für sich, wie es plötzlich in seiner Reinheit hervortritt.[20]) Wir müssen ruhig warten, bis es erscheint, und nach dem Woher ist nicht zu fragen. Wenn wir in die reinste Anschauung des Schönen versenkt selbst schöner werden, dann kommt der Gott, aber er kommt als käme er nicht; er ist vielmehr stets und vor allem Andern gegenwärtig, und der Geist ist allein das Kommende und Gehende.[21])

Was die Seele in solchen Augenblicken sieht und geniesst,

καὶ τούτων γενομένων καὶ ἐνόντων· καὶ ταῦτα μὲν ὁρῶν λέγεται νοεῖν, ἐκεῖνο δὲ, ᾗ δυνάμει ἤμελλε νοεῖν. Ἡ δὲ ψυχὴ οἷον συγχέασα καὶ ἀφανίσασα τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν, μᾶλλον δὲ ὁ νοῦς αὐτῆς ὁρᾷ πρῶτος, ἔρχεται δὲ ἡ θέα καὶ εἰς αὐτὴν, καὶ τὰ δύο ἓν γίγνεται. Ἐκταθὲν δὲ τὸ ἀγαθὸν ἐπ' αὐτοῖς καὶ συναρμοσθὲν τῇ ἀμφοτέρων συστάσει, ἐπιδραμὸν καὶ ἑνῶσαν τὰ δύο ἔπεστιν αὐτοῖς μακαρίαν διδὸν αἴσθησιν καὶ θέαν, τοσοῦτον ἄρας, ὥστε μήτε ἐν τόπῳ εἶναι μήτε ἐν τῷ ἄλλῳ, ἐν οἷς πέφυκεν ἄλλο ἐν ἄλλῳ εἶναι· οὐδὲ γὰρ αὐτός που. Ὁ δὲ νοητὸς τόπος ἐν αὐτῷ, αὐτὸς δὲ οὐκ ἐν ἄλλῳ. Διὸ οὐδὲ κινεῖται ἡ ψυχὴ τότε, ὅτι μηδ' ἐκεῖνο, οὐδὲ ψυχὴ τοίνυν, ὅτι μηδὲ ζῇ ἐκεῖνο, ἀλλ' ὑπὲρ το ζῆν, οὐδὲ νοῦς, ὅτι μηδὲ νοεῖ. Ὁμοιοῦσθαι γὰρ δεῖ· νοεῖ δὲ οὐδ' ἐκεῖνο, ὅτι οὐδὲ νοεῖ. VI, 7, 35.

[20]) *Οὕτω τοίνυν καὶ ἡ τοῦ νοῦ ὄψις ὁρᾷ μὲν καὶ αὐτὴ δι' ἄλλου φωτὸς τὰ πεφωτισμένα τῇ ἐκείνῃ τῇ φρώτῃ φύσει, καὶ ἐν ἐκείνοις ὄντως ὁρᾷ· νεύουσα μέντοι πρὸς τὴν τῶν καταλαμπομένων φύσιν, ἧττον αὐτὸ ὁρᾷ. Εἰ δ' ἀφήσει τὰ ὁρώμενα καὶ δι' οὗ εἶδεν εἰς αὐτὸ βλέπει, φῶς ἂν καὶ φωτὸς ἀρχὴν ἂν βλέποι. Οὕτω δὴ καὶ νοῦς αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων καλύψας καὶ συναγαγὼν εἰς τὸ εἴσω, μηδὲν ὁρῶν, θεάσεται οὐκ ἄλλο ἐν ἄλλῳ φῶς, ἀλλ' αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μόνον, καθαρὸν ἐφ' ἑαυτοῦ ἐξαίφνης φανέν.* V, 5, 7.

[21]) *Διὸ οὐ χρὴ διώκειν, ἀλλ' ἡσυχῇ μένειν, ἕως ἂν φανῇ, παρασκευάσαντα ἑαυτὸν θεατὴν εἶναι, ὥσπερ ὀφθαλμὸς ἀνατολὰς ἡλίου περιμένει. Ὁ δὲ οὐκ ἥει, ὥς τις προςεδόκα, ἀλλ' ἦλθεν ὡς οὐκ ἐλθών· ὤφθη γὰρ ὡς οὐκ ἐλθών, ἀλλὰ πρὸ ἁπάντων παρών, πρὶν καὶ τὸν νοῦν ἐλθεῖν· εἶναι δὲ τὸν νοῦν τὸν ἐλθόντα, καὶ τοῦτον εἶναι καὶ τὸν ἀπιόντα.* Das. 8.

ist selbst für den Gedanken unaussprechlich. Wer Gott schaut, schaut ihn ganz. Wenn er sich seines Schauens erinnert und denkt, wird ihn als das Gute denken.[32]) Wir sprechen von dem Höchsten, aber wir sprechen es nicht aus; wir haben keine Erkenntniss und keinen Begriff von ihm, und wir haben es doch. Sowie die Begeisterten empfinden, dass sie etwas Göttliches an sich haben, von dem sie selbst verschieden sind, so wissen wir, indem wir im *νοῦς* das reine Sein erblicken, dass etwas Höheres als das Sein da ist, das dieses giebt.[33]) Man muss das Höchste ergreifen und den Glauben haben, dass man es erblickt hat, wenn die Seele plötzlich erleuchtet wird und in der Erleuchtung empfängt, was sie sucht, während sie vorher ohne Gott war. Und das ist das Ziel ihres Wesens, jenes Licht zu ergreifen und anzuschauen, nicht durch ein fremdes Licht, sondern durch die eigne Kraft des Angeschauten erleuchtet.[34]) Das Schauen ist kein *λόγος* mehr, sondern vor und über ihm. Ja es ist sogar kein Schauen, denn im Sehen sind Sehendes und Gesehenes zwei, hier aber sind sie — obgleich das Wort kühn ist — dasselbe. Nicht als ein Anderes, sondern Eins mit ihm selbst erblickt der Schauende das Geschaute. Es ist kein Anschauen, sondern ein Einswerden (*ἑνοῦσθαι*); die Hingabe des eigenen Selbst, Vereinfachung, Ekstase; die tiefste Ruhe; — ein Geheimniss, dessen Mittheilung an die Ungeweihten die Mysterien verbieten.[35])

---

[32]) V, 5, 10.

[33]) V, 3, 14.

[34]) *Τότε δὲ χρὴ ἑωρακέναι πιστεύειν, ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λαβῇ. . Οὕτω τοι καὶ ψυχὴ ἀφώτιστος, ἄθεος ἐκείνου· φωτισθεῖσα δὲ ἔχει ὃ ἐζήτει. Καὶ τοῦτο τὸ τέλος τὸ ἀληθινὸν ψυχῇ, ἐφάψασθαι φωτὸς ἐκείνου, καὶ αὐτῷ αὐτὸ θεάσασθαι, οὐκ ἄλλου φωτὶ, ἀλλ' αὐτὸ δι' οὗ καὶ ὁρᾷ. Δι' οὗ γὰρ ἐφωτίσθη τοῦτό ἐστιν ὃ δεῖ θεάσασθαι· οὐδὲ γὰρ ἥλιον διὰ φωτὸς ἄλλου.* Das. 14.

[35]) *Ἑαυτὸν μὲν οὖν ἰδὼν τότε, ὅτε ὁρᾷ, τοιοῦτον ὄψεται, μᾶλλον δὲ αὐτῷ τοιούτῳ σύνεσται, καὶ τοιοῦτον αἰσθήσεται ἁπλοῦν γενόμενον, τάχα δὲ οὐδὲ ὄψεται λεκτέον· τὸ δὲ ὀφθὲν, εἴπερ δεῖ δύο ταῦτα λέγειν, τό τε ὁρῶν καὶ τὸ ὁρώμενον, ἀλλὰ μὴ ἓν ἄμφω· τολμηρὸς μὲν ὁ λόγος. τότε μὲν οὖν οὔτε ὁρᾷ οὔτε διακρίνει ὅ τε ὁρῶν οὐδὲ φαντάζεται δύο, ἀλλ' οἷον ἄλλος γενόμενος ἕν ἐστιν, ὥσπερ κέντρῳ κέντρον συνάψας. . Τοῦτο δὴ ἔθελε δηλοῦν τὸ τῶν μυστηρίων τῶνδε ἐπίταγμα, τὸ μὴ ἐκφέρειν εἰς τοὺς μὴ μεμνημένους. . Τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἅπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ, καὶ ἔφε-*

Wer den Sinn des Seins erkannt hat, dessen ganzes Leben wird sich kreisend um den Mittelpunkt bewegen, der nicht bloss das Centrum der Seele, sondern der Mittelpunkt aller Mittelpunkte ist, mit dem uns das Centrum unsers eignen Wesens verbindet. So verfliesst das Leben der Götter; was mit dem Einen verknüpft ist, ist das Göttliche; der ihm fern stehende Mensch gehört der thierischen Schöpfung an. Diese Kreisbewegung ist die ewige Bewegung der Natur (*κίνησις κατὰ φύσιν*). Wie ein Chor kreisen wir stets um Gott, wenn auch Mancher sich abwendet und aus der Harmonie heraustritt; im Hinblick auf ihn singen wir den heiligen Hymnus und tanzen wir den begeisterten Reigen.[36])

In Gott ist unser Gut. Das Leben ohne Gott ist nur ein Bild des Lebens. Das zu ihm gewandte ist ganz *ἐνέργεια* des *νοῦς*; mit Gott erfüllt gebiert die Seele alle Tugenden. Er ist unser Ursprung und unser Ziel; das sagt uns der eingeborne Liebestrieb; denn da die Seele aus Gott, aber zugleich ein anderes Wesen ist, so liebt sie ihn mit Nothwendigkeit. In die Erscheinung versinkend frevelt sie in wilderer sinnlicher Liebe; wenn sie wieder aufsteigt, fühlt sie sich beseligt. Aus dem Reiz des irdischen Liebesgenusses ist die Wonne des höheren abzunehmen. Wer an Gott hängt, wird ganz Licht und selbst Gott; er enthebt sich der irdischen Schwere; vermischt er sich wieder mit dem Irdischen, so verlöscht er gleichsam und sinkt in das Dunkel.[37]) Aber wenn auch die Seele in das Böse eingeht, so kann sie doch nie in das reine Nichtsein fallen; und durch Erweckung der Tugend und des *νοῦς* erhebt sie sich wieder vom Sturze. Wenn sie in sich selbst zurückkehrt und dadurch Gott nahe tritt, wird sie sein Abbild, und wenn sie über sich selbst zu dem Urbilde emporsteigt, hat sie das Ende ihrer Wanderungen gefunden.[38])

Das ist das Leben der Götter und der göttlichen Menschen, — Entfernung von allem Irdischen, Verzichtleistung auf allen Genuss dieser Welt, ein Fliehen in die Einsamkeit zu dem Einsamen.[39])

σις πρὸς ἀφὴν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν, εἴπερ τις τὸ ἓν ἐν ἀδύτῳ θεάσεται. VI, 9, 10; 11.

[36]) Das. 8.

[37]) Das. 9.

[38]) Das. 11.

[39]) *Καὶ οὕτω θεῶν καὶ ἀνθρώπων θείων καὶ εὐδαιμόνων βίος, ἀπ-*

III. Das Dasein nach dem Tode.

Da die Verknüpfung mit dem Körper uns vom Ewigen trennt, so ist nicht der Tod für uns ein Uebel, sondern das Leben, obgleich die Kraft der Tugend schon hier die Seele vom Leibe scheidet. Der Tod zerstört sie nicht, sondern öffnet ihr nur ein reineres Dasein.[40]) Wir dürfen diesen Uebergang herbeisehnen, aber wir dürfen ihn nicht beschleunigen; wir müssen warten, bis die Harmonie der verbundenen Elemente sich von selbst wieder auflöst, sonst nehmen wir etwas von ihr in das Jenseits hinüber. Ein jeder hat seine bestimmte Zeit, die er erfüllen muss; erst wenn sie vollendet ist, kann er die höhere Bahn beginnen.[41])

Die aus dem Körper tretende Seele geht natürlich in das Element ein, welches geeignet ist sie zu empfangen und darum ihre Naturseite gleichsam magisch an sich zieht. Die Verschiedenheiten der Bestimmungen ergeben sich aus der Mannigfaltigkeit der geistigen Zustände und der ordnenden Gerechtigkeit, deren Gesetz unvermeidlich ist. Die der Strafe verfallene Seele irrt unstet umher, bis sie zuletzt ermattet und von selbst in das Leiden versinkt, dessen Mass und Dauer durch die Harmonie geregelt ist, die das All umfasst. So lange die Seele mit der Körperlichkeit behaftet ist, hat sie auch die Fähigkeit des Schmerzes; nur wer gar nicht mit der Materie in Berührung steht, ist ohne allen Leib in den Ideen und in Gott.[42]) Das Scheinbild geht in die niedere Welt herab; er selbst in die höhere hinauf.[43])

αλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῇδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῇδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον. Das. II, der Schluss der letzten Enneade.

[40]) *Ὁ δέ ἐστιν ὁ θάνατος, χωρὶς εἶναι τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος.* I, 8, 6.

[41]) I, 9.

[42]) *Ὄντος δὲ πολλοῦ καὶ ἑκάστου τόπου καὶ παρὰ τῆς διαθέσεως ἥκειν δεῖ τὸ διάφορον· ἥκειν δὲ παρὰ τῆς ἐν τοῖς οὖσι δίκης. . Ἥκει δὲ καὶ αὐτὸς ὁ πάσχων ἀγνοῶν ἐφ' ἃ παθεῖν προσήκει, . Ἔχουσαι δὲ σῶμα καὶ τὸ ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν σωματικῶν κολάσεων ἔχουσι· ταῖς δὲ τῶν ψυχῶν καθαραῖς οὔσαις καὶ μηδὲν μηδαμῇ ἐφελκομέναις τοῦ σώματος ἐξ ἀνάγκης οὐδαμοῦ σώματος ὑπάρχει εἶναι. Εἰ οὖν εἰσι καὶ μηδαμοῦ σώματος, οὐ γὰρ ἔχουσι σῶμα, οὗ ἔστιν ἡ οὐσία καὶ τὸ ὂν καὶ τὸ θεῖον ἐν τῷ θεῷ, ἐνταῦθα καὶ μετὰ τούτων, καὶ ἐν τούτῳ ἡ τοιαύτη ψυχὴ ἔσται. Εἰ δ' ἔτι ζητεῖς ποῦ, ζητητέον σοι, ποῦ ἐκεῖνα· ζητῶν δὲ ζήτει μὴ τοῖς ὄμμασι μηδ' ὡς ζητῶν σώματα.* IV, 3, 24.

[43]) *Εἰ δὲ παντελῶς λύσεις φιλόσοφος, καὶ ἀνελθοι τὸ εἴδωλον εἰς*

Der Dämon, der den Menschen im Leben geleitet hat, führt ihn auch in den Hades und wird jetzt zur strafenden Macht für den Bösen. Doch kann sich der Einzelne auch einen andern Dämon zum Begleiter wählen. Wer unter die menschliche Natur hinabsinkt, erhält einen Dämon der untersten Art oder noch etwas Niedrigeres; wer sich über die Sinnenwelt erhebt, einen der höchsten Dämonen oder etwas Höheres zum Führer.[44])

So geht nun jeder in die Lebenssphäre, worin er am meisten gelebt. Wer bloss der vegetativen Natur, der Begier des Zeugens und Verzehrens folgte, wird zur Pflanze; wer unter der Herrschaft der Sinne stand, zum Thier, entweder zum wilden oder zum wollüstigen oder auch zum kunstfertigen und musikalischen. Wer ein edles menschliches Leben der politischen Tugend gelebt, wird wieder Mensch.[45]) Die höheren Naturen bleiben theils in den himmlischen Gebieten der Sinnenwelt, theils verlassen sie diese ganz. Die erstern bewohnen theils die Sonne theils die andern Planeten theils den Kreis der Fixsterne, je nach der Richtung ihrer Gedanken; denn da jede Seele das ganze Weltall in sich trägt, hat sie auch eine besondere Kraft, die jedem Gestirn entspricht, und tritt in das, mit dessen Kraft sie hauptsächlich gewirkt, wobei diese Kraft oder eine göttlichere über ihr unsern Dämon bildet. Wer aber zur vollendeten Innerlichkeit gelangt ist, der ist über die gesammte dämonische Natur und das gesammte Reich des Schicksals und des Wechsels hinaus.[46]) Wenn der Mensch aufhört Mensch zu sein, durchwaltet er wieder das All; dem Ganzen gehörend schafft er für das Ganze wie die Weltseele.[47])

τὸν χείρω τόπον μόνον, αὐτὴ δὲ καθαρᾶς ἐν τῷ νοητῷ, οὐδένος ἐξηρημένου αὐτῆς. VI, 4, 16.

[44]) III, 4, 6.

[45]) III, 4, 2.

[46]) Τῶν ἄνω αἱ μὲν ἐν αἰσθητῷ, αἱ δὲ ἔξω. Αἱ μὲν οὖν ἐν αἰσθητῷ ἢ ἐν ἡλίῳ ἢ ἐν ἄλλῳ τῶν πλανωμένων, αἱ δ' ἐν τῇ ἀπλάνει, ἑκάστη κατὰ λογισμῶς ἐνήργησεν ἐνταῦθα. . . Καὶ τοιούτῳ θεῷ καὶ δαίμονί γε ἢ αὐτῷ τούτῳ χρήσεται ἢ τῷ ὑπὲρ ταύτην τὴν δύναμιν. Σκεπτέον δὲ τοῦτο τὸ βέλτιστον· τὰς δὲ ἔξω γενομένας τὴν δαιμονίαν φύσιν ὑπερβεβηκέναι καὶ πάσαν εἱμαρμένην γενέσεως. III, 4, 6.

[47]) Ἀπέστη γὰρ τοῦ εἶναι τὸ πᾶν νῦν ἄνθρωπος γενόμενος· παυσάμενος δὲ τοῦ ἄνθρωπος εἶναι μετεωροπολεῖ, φησι, καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ· γενόμενος γὰρ τοῦ ὅλου τὸ ὅλον ποιεῖ. V, 8, 7.

Die Erinnerung hört mit dem Tode nicht auf. In der sinnlichen Seele als dem Sitz der Einbildungskraft halten die unmittelbaren Eindrücke des Lebens. Reiner und klarer bleiben diese in der höheren, die die niedrigere nach sich zieht und der die Erinnerungen angehören, die mit dem Denken in Verbindung stehen.[48]) Wenn sie in das Jenseits tritt, wird sie Einiges von dem Erlebten aufbewahren, Anderes dagegen fallen lassen, sowie man in guter Gesellschaft nur ein schwaches Andenken an die vorherige schlechte behält.[49]) Die niedere Seele muss dabei der höheren folgen, nicht umgekehrt. Die Erinnerung an Vaterland, Freunde u. dgl. (denn auch die feineren Neigungen entspringen in jener) hat vielleicht die niedere mit, die höhere ohne Erregung. Allein je mehr der Mensch nach oben strebt, desto mehr wird er auch diese Beziehungen vergessen, wie sich der Weise schon hier von allen menschlichen Verhältnissen und überhaupt von der Mannigfaltigkeit der Aussenwelt zurückzieht. An einen heiligeren Ort versetzt, wo er nach schweren Kämpfen als Heracles mit den Göttern lebt, achtet er dies Alles als gering.[50]) Ja sogar das eigne Selbst vergisst er. Wie er schon hier beim reinen Denken keine Erinnerung an etwas Anderes hat, so jenseits im vollsten Sinne.[51])

---

[48]) IV, 3, 27.

[49]) Das. 31.

[50]) *Ὅσῳ δὲ σπεύδει πρὸς τὰ ἄνω, πλειόνων αὐτῇ ἡ λήθη, εἰ μήπω πᾶς ὁ βίος αὐτῇ καὶ ἐνταῦθα τοιοῦτος, οἷος μόνον τῶν κρειττόνων εἶναι τὰς μνήμας· ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα καλῶς τὸ ἐξιστάμενον τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων, ἀναγκὴ οὖν καὶ μνημονευμάτων, ὥστε ἐπιλήσμονα ἄν τις λέγων τὴν ἀγαθὴν ὀρθῶς ἂν λέγοι τρόπῳ τῷ τοιούτῳ. . Ὀλίγα τοίνυν κοκεῖ τῶν τοιούτων· καὶ ἐν οὐρανῷ οὖσα πλείω. Καὶ εἴποι ἂν ὁ Ἡρακλῆς ἐκεῖνος ἀνδραγαθίας ἑαυτοῦ. Ὁ δὲ καὶ ταῦτα σμικρὰ ἡγούμενος καὶ μετατιθεὶς εἰς ἁγνότερον τόπον καὶ ἐν τῷ νοητῷ γεγενημένος καὶ ὑπὲρ τὸν Ἡρακλέα ἰσχύσας τοῖς ἄθλοις, οἷα ἀθλεύουσι σόφοι.* Das. 32.

[51]) *Ἀλλ' εἰ μή ἐστιν ὅτι τις ἐπιβάλλει τινὶ τῇ νοήσει, ἄλλο τι ποιεῖν ἢ νοεῖν κἀκεῖνο θεωρεῖν, καὶ ἐν τῇ νοήσει οὐκ ἔστιν ἐμπεριεχόμενον τὸ ἐντενοήκειν, ἀλλ' ὕστερον ἄν τις τοῦτ' εἰ ἔτυχεν εἴποι, τοῦτο δὲ ἤδη μεταβάλλοντος, οὐκ ἂν εἴη ἐν τῷ νοητῷ καθαρῶς ὄντα μνήμην ἔχειν τῶν τῇδέ ποτε αὐτῷ τινι γεγενημένων. Εἰ δὲ καὶ, ὥσπερ δοκεῖ, ἄχρονος πᾶσα ἡ νόησις, ἐν αἰῶνι ἀλλ' οὐκ ἐν χρόνῳ ὄντων τῶν ἐκεῖ, ἀδύνατον μνήμην εἶναι ἐκεῖ· οὐχ ὅτι τῶν ἐνταῦθα, ἀλλὰ καὶ ὅλως ὁτουοῦν· ἀλλ' ἔστιν ἕκαστον παρὸν, ἐπεὶ οὐδὲ διέξοδος, οὔτε μετάβασις ἀφ' ἑτέρου εἰς ἄλλο.* IV, 4, 1; 2. 1, 5, 8.

So lange uns die Last des Körpers hemmt, kann der Geist nicht dauernd im Göttlichen ruhen. Dort aber wird nichts die Anschauung stören.[52]) Hier verschwindet das Ewige in der Zeit; dort die Zeit in der Ewigkeit. Denn die Seligkeit steht ausser aller Zeit; untheilbar und ganz ist sie stete Gegenwart und Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) des Lebens, die nur die Ewigkeit zum Masse hat.[53])

Rückblick auf das ganze System.

Das System Plotin's ist so einfach und durchsichtig angelegt, dass man seine leitenden Gedanken in wenigen Sätzen zusammenfassen kann.

Die gesammte höhere Speculation der Griechen beruht auf Einer Idee: dass die Form der Sache nach das Erste ist und nur in der Erscheinung als das Spätere hervortritt. Dieselbe Idee liegt Plotin's Philosophie zu Grunde. Die Absonderung der Form vom Stoffe, die mit der strengsten Regelmässigkeit durchgeführt wird, ist das grosse dialektische Gesetz, aus dem die ganze Organisation hervorgeht.

Die Form aber ist nichts Anderes als der Gedanke, der das Wesen aller Dinge ausmacht.

Nach jenem Gesetz werden zunächst die Formen der Sinnenwelt von der Materie abgeschieden, von ihnen dann die Seele, von der Seele der Geist, vom Geist das Eine getrennt. Die Materie steht zur Gestalt genau in demselben Verhältniss, wie die Gestalt zur Seele, die Seele zum Geiste, der Geist zum Einen.

Der letzte Grundstoff der Dinge, wie er sich durch die Hinwegnahme aller und jeder Form ergiebt, ist ein körperloses und gestaltloses Etwas, ein Unfassbares, — eine reine Abstraction.

---

[52]) *Πῶς οὖν οὐ μένει ἐκεῖ; ἢ ὅτι μήπω ἐξελήλυθεν ὅλως. Ἔσται δὲ ὅτε καὶ τὸ συνεχὲς ἔσται τῆς θέας, οὐκ ἔτι ἐνοχλουμένῳ οὐδεμίαν ἐνόχλησιν τοῦ σώματος.* VI, 9, 10.

[53]) I, 5, 1—7.

Eine ebenso unfassbare Abstraction ist die bildende Kraft, wenn man jedes Substrat von ihr abtrennt. Die Gottheit ist nichts Anderes als der Begriff der Form in seiner höchsten Abgezogenheit. Es kann daher weder von einer tiefen Theologie Plotin's noch von einer Verleugnung des Gedankens die Rede sein.[1])

Weder die Materie noch das Eine ist ein Wesen (*οὐσία*); es sind zwei Principien (*ἀρχαὶ*), die in der Art, wie wirkliche Wesen existiren, durchaus keine Existenz besitzen.

Wenn das Eine und das Unendliche als das Gute und das Böse gegenüber gestellt werden, so ist dies nicht ethisch, sondern ästhetisch zu verstehen. Das Gute wird ausdrücklich mit dem Schönen, das Böse mit dem Unschönen für identisch erklärt.[2]) Das Eine ist nicht selbst das Schöne, noch die Materie das Hässliche; aber alle Schönheit entspringt aus dem Princip der Gestalt, wie alles Unschöne aus dem Gestaltlosen.

Aus dem Ineinanderwirken beider Principien entsteht Alles, was ist. Sie werden als zwei *συστοιχίαι* auf einander bezogen.[3]) Aber da alle schaffende Kraft im Göttlichen liegt und das Ungöttliche durch sich selbst gar nichts ist, entspringt doch Alles in letzter Instanz aus Einem Urquell und die Materie selbst ist nur dessen letzter Ausfluss. So ist das System zugleich monistisch und dualistisch, wie es zugleich emanativ und pantheistisch ist; denn die verschiedenen Naturen sind wirklich verschieden, aber es ist Eine Kraft, die sich in Allem offenbart.

Das Eine und das Unendliche sind die einzigen Principien alles Seins. Was aus ihnen hervorgeht, sind nicht mehr Abstractionen, sondern wirkliche Wesen (*οὐσίαι*).

Die drei Formen des Wirklichen, Geist, Seele und Natur, stellen die drei Möglichkeiten dar, wie sich *ἓν* und *ἄπειρον*, *ἐνέργεια* und *δύναμις* vereinigen können. Im *νοῦς* erscheint die absolute Ruhe des Seins, die in der Einheit verschlungene Vielheit; in der Natur die absolute Bewegung des Werdens, die in der Vielheit verschlungene Einheit; in der Seele ist die ewige

---

[1]) In dem Einen liegt das Unrecht der Creuzer'schen, in dem Andern das der rationalistischen Schule.

[2]) Gutes und Schönes sind Eins, wie Hässliches und Böses; das Erste ist die Schönheit oder das Gute, heisst es I, 6, 6.

[3]) Das *ὡρισμένον*, heisst es, entspricht dem Guten, das *ἀόριστον* der andern *συστοιχία*. III, 5, 1.

Bewegung zugleich ewige Ruhe, die unendliche Vielheit zugleich einfache Einheit.

Aus dem Geiste des Universums gehen nun die einzelnen Geister, aus der Weltseele die einzelnen Seelen, aus der Allnatur die einzelnen Naturen hervor; zunächst die göttlichen Mächte, die Gestirne, die ihrerseits die individuellen Geschöpfe erzeugen. Dass jedes Gestirn und die Erde so gut wie die übrigen als ein beseeltes und geistbegabtes Wesen gedacht wird, ist nur die einfache Consequenz der Anschauung, die das Universum als beseelt und begeistet auffasst.

Jedes Einzelwesen ist vollkommen selbständig und hat das Princip seiner Thätigkeit in sich selbst. Aber alle sind zugleich durch ein inneres Band unter sich und mit ihrem Ursprunge verknüpft. Alle Naturen sind Ein Ganzes der Natur, alle Seelen Eine, alle Geister Ein Geist. Das Universum ist ein einziges ζῶον, das alle seine Glieder zu gegenseitiger Mitempfindung verbindet.

Vom Einen zum Unendlichen, durch alle Klassen der Wesen hindurch geht dasselbe Gesetz. Alles schafft, soweit es schaffen kann. Das Schaffen aber ist ein ruhiges Ausfliessen, bei dem das Schaffende innerlich nicht berührt wird und gleichgültig in sich selbst bleibt. Das Höhere bedarf des Niederen nicht, wohl aber das Niedere des Höheren, von dem das, was es der Anlage nach besitzt, zur Vollendung und zur ἐνέργεια erhoben wird. So bewegt sich das Geschaffene stets um das Schaffende und sieht in ihm das Urbild, dem es nachstrebt. Ein eingeborner Liebestrieb zieht Alles zu dem Urquell zurück, aus dem es geflossen ist, und durch diese allerfüllende Liebe ruht das Universum unwandelbar in der höchsten Einheit.

Die Reihe der Wesen ist zugleich die Reihe der Ideen. Jede Idee ist eine οὐσία und auch das geringste Geschöpf hat sein besonderes Urbild im Ewigen.

Die Ideen sind in der Vernunft als reine Gedanken, in der Seele als Begriffe, in der Natur als Formen.

Die Veränderung, wonach die reinen οὐσίαι in der Wirklichkeit mit wechselnden qualitativen und quantitativen Bestimmungen, in den Verhältnissen des Wirkens und des Leidens erscheinen, ergiebt sich mit Nothwendigkeit aus dem Begriff der Sinnenwelt.

Das erscheinende All ist für sich betrachtet vollendet schön und voll göttlicher Harmonie; aber im Vergleich zum Reiche der reinen Ideen ist es nur ein Abbild und ein Schatten.

Das Eine und das Unendliche sind keine Ideen, eben weil sie die Ideen erzeugen. Das erstere steht über, das letztere unter ihnen. Jede Idee ist ein Bestimmtes; was keine Bestimmungen hat, ist nur eine ἀρχή.

Alle Erkenntniss bezieht sich auf Ideen. Der Sinn erfasst die sinnlichen Formen, die Dialektik der Seele die Begriffe, der νοῦς die reinen Gedanken. Die Materie und die Gottheit stehen daher ausserhalb des Denkens. Das absolut Einfache kann nicht eigentlich gedacht, es kann nur negativ bestimmt, nur durch unmittelbare Anschauung aufgefasst werden.

Den Mittelpunkt in der ganzen Hierarchie der Dinge bildet die Seele, in der sich Ideen und Erscheinung und somit das Eins und die Materie berühren, durch die das Höchste und das Tiefste zu Einem Leben vereinigt wird.

Die Seele ist ein vollständiges Bild des Ganzen. Sie trägt die Entwicklung der Dinge von der Gottheit bis zur ὕλη kraft ihres Wesens in sich.

Genau im Mittelpunkte dieses innern Alls aber und folglich auch im Mittelpunkte des objectiven steht der Begriff der Freiheit, der mit dem des Bewusstseins identisch ist. Sowohl in der höheren als in der niederen Welt ist Alles gebunden; im νοῦς herrscht die göttliche Nothwendigkeit der Vernunft, in der Natur die blinde Nothwendigkeit des Schicksals. Die Freiheit ist zwischen beide in die Mitte gestellt. Die Seele empfängt ihre Bestimmtheit allein durch sich selbst; sie ist nur was sie sein will. Ihr allbewegliches Wesen hat die Fähigkeit, die Mächte des Seins in den mannigfachsten Verhältnissen zu ordnen und zu verbinden.

In dieser Fähigkeit liegt die Möglichkeit des Falls. Denn an sich betrachtet giebt es nur Eine Ordnung der Dinge, die, wonach Alles in wachsender Vervielfältigung aus der Einheit hervorgeht und in der Einheit ruht. So giebt es nur das Eine Ideal des innern Alls, die vollendete Abspiegelung des wirklichen zu sein. Sobald diese Ordnung aufgegeben wird, sobald nicht mehr das Eine an der Spitze steht und Alles beherrscht, ist die Harmonie

des Ganzen gestört und indem die Seele das Mass verlässt und sich dem Masslosen hingiebt, wird sie böse.[4])

Daher ist in den göttlichen Seelen die Freiheit ewig gebunden und sie sind eben darum göttlich, weil sie sich ganz dem Göttlichen hingeben. Ihr Inneres ist die reine Darstellung der ewigen Wahrheit, des göttlichen Ausfliessens aller Wesen aus dem Einen in der tiefsten Ruhe. Es ist ein All, das mit allen seinen Kräften zur Einheit emporstrebt und von ihm sein τέλος, das Gute, empfängt.

Eben deshalb tritt in den reinen Seelen das individuelle Bewusstsein niemals in die Wirklichkeit. Es ist an sich vorhanden, aber es bleibt gebunden wie die Freiheit. Denn die Reflexion auf das eigne Selbst ist schon eine Abtrennung vom Göttlichen, eine Aufhebung der unmittelbaren Gegenwart des Schauens und Empfangens, eine Aufhebung der Einheit mit sich selbst und mit dem Ganzen. Es ist der Mangel der Natur, dass in der Erscheinung das Eine ins Unendliche hin nie das Andere ist; es ist die Erhabenheit des νοῦς, dass bei ihm Sein und Denken in untrennbarer Nothwendigkeit zusammenfallen. Jedes Wesen ist ungöttlich, sofern es sich durch seine Besonderheit von dem Einen entfernt, und wird nur göttlich, sofern es diese Besonderheit aufgiebt, um ganz das Eine darzustellen. Die Materie ist göttlich, sofern sie ganz in die Form, die Natur, sofern sie ganz in die Seele, die Seele, sofern sie ganz in den Geist, der Geist, sofern er ganz in Gott versenkt und verloren ist; und Gott selbst ist nur das Höchste, weil er gar keine Besonderheit, gar kein ἴδιον hat, weil er ohne allen auch nur ideellen Unterschied mit sich eins ist.

Die Reflexion auf das Selbst ist die That, wodurch die menschlichen Seelen aus dem idealen Zustande heraustreten. Die Geburt der Ichheit ist der Abfall. Indem sie etwas für sich sein wollen, gestalten sie sich zu persönlichen Einzelwesen und werden dadurch abhängig von dem Ganzen, mit dem sie eins waren.

---

[4]) Der Vorwurf Zeller's (S. 756 f.), dass Plotin die Materie nicht eigentlich naturphilosophisch oder metaphysisch, sondern als das ethische Princip des Bösen auffasse, lässt sich viel richtiger umkehren. Das κακόν auch in der Seele fasst Plotin nur im ästhetischen Sinne, als Verletzung der Form und der Harmonie.

Sie verlassen die göttliche Nothwendigkeit nur, um sich der blinden Nothwendigkeit zu untergeben.

Die Menschwerdung der Seelen ist für sie selbst ein Unglück und eine Strafe, aber sie dient dazu, die Mannigfaltigkeit des Universums zu vollenden, sofern sie die ganze Fülle der in uns liegenden Kräfte entwickelt, die im jenseitigen Zustande nie zur Erscheinung gekommen wären.

Auch im irdischen Zustande jedoch bleibt die Seele, was sie ist. Die sinnlichen Verhältnisse des Daseins sind der Gewalt der Gestirne unterworfen; sie selbst aber behält schlechterdings jene Beweglichkeit und selbstbestimmende Kraft, die ihr Wesen ausmacht. Intellectuell und sittlich ist der Mensch in jedem Augenblicke frei und kann sich mit den höheren Mächten vereinigen, die er in seinem Innersten findet. Auch im irdischen Zustande sind wir in die Mitte gestellt zwischen das Ewige und Vergängliche.

Diese schwebende Indifferenz wird nach beiden Seiten hin angezogen. Das Sinnliche lockt uns mit magischem Liebesreiz in seine Tiefen; aber ein heiligerer Eros zieht uns zugleich zum Göttlichen empor.

Drei grosse Bahnen des Lebens ergeben sich aus diesen Beziehungen.

Die Seele kann sich ganz dem Sinnenreize hingeben und immer tiefer in die Materie und in die Knechtschaft der Aussenwelt versinken.

Oder sie kann in einer mittleren Stellung in sich selbst ruhen, die Macht des Triebes durch die Freiheit der Tugend beherrschen und die irdischen Verhältnisse nach dem eigenen Gedanken gestalten.

Oder endlich sie kann sich ganz in den νοῦς versenken, die Absonderung des Bewusstseins von der reinen Vernunft aufheben und ihre Freiheit opfern, um die Seligkeit des νοῦς zu theilen.

Das letzte Ideal ist die vollendete Herstellung der gestörten Harmonie, die vollkommene Unterordnung des innern Alls unter die höchste Einheit, in deren Genuss es ruht, die Rückkehr aus dem irdischen Zustande in den göttlichen.

Der Mensch als solcher kann nicht zur vollen Seligkeit gelangen, weil die Bedürfnisse des Körpers die innere Anschauung unterbrechen. Aber wenn die Fessel des Leibes zerbricht, trennt

den innerlich Gereinigten keine Schranke mehr von der Welt der Ideen, in der seine Heimat ist.

War die Geburt der Ichheit der Fall der Seele, so kann ihr Ziel nur die Wiederauslöschung der Ichheit sein. Mit dem Ewigen vereint ist sie nichts mehr für sich; sie hat wie die Götter kein Bewusstsein als die höchste Wahrheit, die sie erfüllt. —

Welchen Werth man diesem Kreise von Gedanken zuschreiben will, das hängt von der Bedeutung ab, die man der ganzen antiken Speculation beilegt, und es liegt völlig ausserhalb der Grenzen dieser Schrift, darauf einzugehen. Aber so viel ist unzweifelhaft, dass nie consequenter gedacht worden ist, und dass dieser Anschauung des Kosmos nur diese Psychologie und Ethik entsprechen konnte.

Plotin's Verhältniss zu den früheren Philosophieen.

Um das Mass des Einflusses zu bestimmen, den die verschiedenen Systeme der griechischen Philosophie auf das eben entwickelte ausgeübt haben, kann man überall von Plotin's eigenen Aeusserungen ausgehen, da er die Kritik seiner Vorgänger in fast alle seine Darstellungen verwebt hat.

In dieser Kritik zeigt sich ein merkwürdiger Unterschied bei der Behandlung der jüngeren hellenistischen und der älteren national-hellenischen Philosophieen.

Die stoischen und epicuräischen Lehren, von denen der Neuplatonismus sich loszureissen und deren Herrschaft er zu durchbrechen hatte, um seine höhere Auffassung des Daseins zu gründen, werden mit einer Schärfe und Rücksichtslosigkeit analysirt und zurückgewiesen, die einen auffallenden Abstich gegen die achtungsvolle Bestreitung der älteren Denker bildet.

Dass nichts im Universum ohne Ursache geschieht, heisst es, ist klar; jede äussere Erscheinung wie jede Regung der Seele ist durch einen bestimmten Anlass bedingt und wird durch die besondern Umstände besonders gestaltet. Die Auffindung der nächsten Ursachen nun, der natürlichen, hat keine Schwierigkeit; wohl

aber die der höchsten und allgemeinsten.[1]) Hier treten zwei Ansichten als die herrschenden hervor, von denen die eine von einem Einfachen, die andere von einem Mannigfaltigen ausgeht. Die Einen lassen Alles aus der willkürlichen Verbindung von Atomen hervorgehen; die Andern nehmen als höchstes Princip eine alldurchdringende und allerschaffende ätherische Weltseele an, durch deren Bewegungen nicht nur die Erscheinungen der sinnlichen, sondern auch die der geistigen Welt mit derselben Nothwendigkeit bewirkt werden, wie die Bewegungen eines Thiers das Verhalten seiner Glieder bestimmen, die also nicht nur alle Dinge erzeugt, sondern selbst alle Dinge ist.[2]) Aber wie kann der regellose Zusammenstoss der Atome die Ordnung und Harmonie des Alls hervorbringen? wie ist irgend eine Berechnung der Zukunft möglich, wenn Alles vom blossen Ungefähr beherrscht wird? nach welchem Gesetz ist ein Körper todt und ist der andere lebendig? und nach welchem Gesetz geben die Atome dem Einen das Talent des Dichters, dem Andern das des Astronomen?[3]). Wenn andrerseits das Universum wirkt wie eine Pflanze, so verschwindet jeder Unterschied zwischen den verschiedenen Persönlichkeiten, das Ich ist nicht Ich und denkt und handelt nicht selbst; Alles ist Eins und auch der Unterschied von Gut und Böse hört völlig auf, da dieselbe Gottheit beides vollbringt.[4]) Die Ableitung der Dinge aus einem blinden Zufall oder einer blinden Nothwendigkeit ist sinnlos.[5])

Besonders an den psychologischen Fragen wird dann die Unhaltbarkeit der stoischen und epicuräischen Anschauung weiter entwickelt. Es ist unmöglich, aus dem Leblosen und Gedankenlosen Leben und Denken zusammenzusetzen. Der Stoff kann sich nicht selbst die Seele geben. Aus empfindungslosen Atomen kann nie ein empfindendes Geschöpf (ein *συμπαθὲς*) entspringen.[6])

---

[1]) IV, 1, 1.

[2]) III, 1, 2. An die stoische Ansicht wird die der Nothwendigkeit der Gestirne oder des allgemeinen Causalnexus geknüpft; die letztere wird selbst als von jener kaum unterscheidbar bezeichnet. 7.

[3]) Das. 3. (Vgl. II, 4, 7, wo es als ein Widerspruch bezeichnet wird, dass ein Körper untheilbar sein solle.)

[4]) Das. 4.

[5]) III, 2, 1.

[6]) IV, 7, 2—3.

Aber ebensowenig reicht ein ätherisches Lebensprincip (πνεῦμα) aus, um die psychischen Thatsachen zu erklären. Die Stoiker reden von einem πνεῦμα ἔννοον, einem πῦρ νοερόν. Man muss jedoch entweder das πνεῦμα und πῦρ aufgeben, oder die Seele durchaus als ein körperliches Wesen anerkennen. Wenn dies, wie kommt sie zu Eigenschaften, die mit der Natur jedes Körpers in Widerspruch stehen? Wie kann sie ganz in jedem Theile sein und den Leib durchdringen, ohne sich mit ihm zu vermischen? Ist sie ein Stoff, so ist sie nothwendig etwas Quantitatives, wächst mit den Jahren und wird durch den Verlust eines Gliedes vermindert. Woher ferner die tausend entgegengesetzten Gedanken und Bestrebungen, da jeder Stoff doch eine einfach bestimmte Wesenheit hat, die sich in Einer Art des Triebes äussert? Alle Tugenden und alle Bildung werden bei materialistischer Auffassung des Geistes zu blossen körperlichen Vorzügen. Aber wie ist nach dieser Ansicht ein Denken und ein Handeln überhaupt begreiflich? Laufen die Sinneneindrücke nicht in einem gemeinschaftlichen Mittelpunkte zusammen, so ist selbst ein sinnliches Auffassen eines Gegenstandes unmöglich; der eine Sinn fühlt das, der andere jenes, aber die Einheit fehlt. Ist ferner die Empfindung etwas bloss Mechanisches, wie ein Eindruck in Wachs, so kann offenbar, so lange der eine Eindruck dauert, kein anderer stattfinden, das Behalten der früheren Eindrücke ist mit der Aufnahme neuer unverträglich. Wie kommt ferner die ganze Seele dazu, beim Leiden des einzelnen Gliedes ganz zu leiden? Selbst wenn man die Fortpflanzung des Schmerzes von einem Theile zum andern zugiebt, so leidet doch jeder Theil nur seinen eignen Schmerz und das Bewusstsein, dass gerade der Finger das Schmerzende ist, bleibt unerklärt. Und vor Allem, wie ist ein reines Denken möglich? wie kann ein Körper die Fähigkeit besitzen, die Formen vom Stoffe abzusondern? wie kann er vollends ganz unkörperliche und nur in der Idee vorhandene Dinge auffassen, wie die geometrischen Figuren? Es ist der Grundfehler aller materialistischen Theorieen, dass sie das Niedere zum Ersten machen und das Höhere aus ihm erklären wollen; als ob jenes sich durch seine Kraft zu diesem emporbilden, als ob die blosse Möglichkeit sich von selbst zur Wirklichkeit gestalten könnte.[7])

[7]) IV, 7, 4—8.

Eine eigene Untersuchung wird den logisch metaphysischen Grundbegriffen der Stoa gewidmet[8]), denen der Epicuräismus nichts Aehnliches zur Seite zu setzen hatte. Die Stoiker erkannten vier Kategorieen an, Substanz, Qualität, Zustand, Verhältniss (*ὑποκείμενα, ποιά, πως ἔχοντα, πρὸς τί πως ἔχοντα*), die sie unter den gemeinsamen Gattungsbegriff des Etwas (*τί*) zusammenfassten. Dies Letztere nennt Plotin zunächst völlig gedankenlos, da es widersinnig sei, Seiendes und Nichtseiendes unter Einen Begriff zu vereinigen.[9]) Bei den besondern Kategorieen ist es schon unlogisch, findet er, von verschiedenen *ὑποκειμένοις* zu sprechen, da es doch nur Eine allgemeine Substanz geben kann, die höchstens in mehrere zerlegt wird. Sodann ist es ein grosser Missgriff, die Materie, das Princip, von dem alles Andere sein Sein empfängt, mit dem Uebrigen zu coordiniren; man hätte sie als *οὐσία* und das Andere als deren *πάθη* bestimmen müssen. So ist es, als wenn man die Wissenschaft eintheilen wollte: erstens Grammatik, zweitens Grammatik von bestimmter Art u. s. f. Die vierte Kategorie (das *πρός τι*) setzt ein Etwas, das ganz beiläufig hinzukommt, in die Klasse des Seienden, ist also überflüssig. Die zweite und dritte dagegen sind ungenügend, unter den Begriff des Zustandes müssen Quantität, Thun und Leiden nebst Zeit und Ort eingeordnet werden. Im Grunde geht übrigens Alles auf eine einzige Kategorie, die Materie in einem gewissen Zustande (*ὕλη πως ἔχουσα*) zurück, und es ist daher eigentlich unnütz, irgend etwas zur Materie hinzuzusetzen, da sie allein das wahrhaft Seiende und alles Andere ein Nichtseiendes ist.[10]) Gott selbst, der nur anstandshalber eingeführt wird, ist nur eine Modification der Materie (*ὕλη πως ἔχουσα*); und ein *ὑποκείμενον*, das sich von selbst zu allen Formen gestaltet, ist kein blosses *ὑποκείμενον* mehr, sondern das Wesen und die Dinge selbst.[11]) In diesem Entstehenlassen des Actuellen aus dem Potentiellen, dem es nur zufällig ist, in der Zurückführung der Form auf das Formlose, der Thätigkeit auf die blosse Empfänglichkeit, liegt, wie gesagt, die innere Verkehrtheit des Sy-

---

[8]) VI, 1, 25—30.
[9]) Das. 25. (Vgl. VI, 2, 1.)
[10]) Das. 21. 29. 30. (Vgl. II, 4, 1.)
[11]) Das. 27.

stoms.[12]) Weil man keine höhere Anschauung kannte, als die sinnliche, weil man nur das Körperliche für Wahrheit hielt, suchte man das Bleibende in der blossen körperlichen Substanz und machte das Nichtsein zum Sein; und es ist nur lächerlich, trotzdem von einer geistigen Anschauung des Seins zu sprechen; ein hoher Geist, der sich selbst der ὕλη unterordnet und sich als ein Nichtsein gegen sie anerkennt![13])

Angesichts einer so schonungslosen Kritik kann offenbar nur in sehr beschränktem Sinne vom Einfluss des Stoicismus und Epicuräismus auf Plotin's System die Rede sein. Er steht mit ihnen, wie früher entwickelt, auf demselben Boden kosmopolitischer und individualistischer Anschauungen; er verdankt ihnen die grossen Probleme seines Denkens, die Fragen über Vorsehung und Schicksal, über die Freiheit und Seligkeit des Einzelnen, die Begriffe der Lebensweisheit und des höchsten Guts; aber er hat alle diese Fragen in ganz anderm Sinne gelöst und die Lösungen dankt er allein den Attikern. Er hat Berührungspunkte mit beiden, indem seine Speculation sowohl nach dem Stoff als nach der gestaltenden Thätigkeit, seine Ethik sowohl nach dem Glück als nach der Tugend fragt, aber nicht nur steht der epicuräische Materialismus mit seiner hohen Geistigkeit im schroffsten Widerspruch, sondern auch der Idealismus der Stoiker ist nur sinnlicher und ihre Tugend nur irdischer Art. Was er daher wirklich von ihnen aufgenommen hat[14]), gehört nur der untersten Sphäre der Philosophie, der Naturbetrachtung, an; hier dürfte namentlich der Begriff der λόγοι für die ganze Natur, der des πνεῦμα für das Lebendige zu erwähnen sein.[15]) Noch auffallender erinnern an den Stoicismus die Darstellungen über die Vorsehung und über die persönliche Unbedingtheit des Menschen, über die Freiheit und Gemüthsruhe des Weisen auch unter den härtesten äusseren Schicksalen; aber diese Lehren haben doch bei Plotin eine wesentlich veränderte Bedeutung. In eigentlich metaphysi-

---

[12]) Das. 26.

[13]) Das. 28. Vgl. übrigens noch die Polemik gegen die Ansicht, dass unsere Seele nur ein Theil der allgemeinen. IV, 3, 1 f.

[14]) Porph. vit. 14 spricht von stoischen Dogmen, die man bei Plotin finde.

[15]) Doch werden die beherrschenden Ideen in der Natur von den λόγοις σπερματικοῖς ausdrücklich unterschieden, IV, 4, 39, und das πνεῦμα wird nur an zwei bis drei Stellen erwähnt.

schen Lehren hat schwerlich eine Einwirkung stattgefunden; Alles, was hier anklingt, lässt sich weit natürlicher auf Plato und Aristoteles zurückführen.[16])

Wenn im Verhältniss zu den nächsten Vorgängern jedenfalls das Bewusstsein des Gegensatzes das der Verwandtschaft in den Hintergrund drängt, so tritt dagegen bei der Behandlung der altgriechischen Systeme vorwiegend die Idee der Einheit aller grossen Philosophieen hervor; und es ist eigenthümlich, mit welcher Ehrfurcht überall „die Alten," „die alten Weisen," „die alten und seligen Philosophen" den Neueren entgegengesetzt werden.[17])

Plotin erkennt sowohl in den Pythagoräern als in den Häuptern der ionischen Schulen die Grundzüge derselben höchsten Wahrheiten an. Schon in der ältesten Zeit, heisst es, finden sich die Principien Plato's, besonders bei den Anhängern des Pythagoras und Pherecydes; aber nur von Einigen wurden sie in Schriften niedergelegt, von Anderen bloss mündlich überliefert.[18]) Schon bei den alten Denkern (den Pythagoräern) war es eine vielbesprochene Frage, wie Alles aus dem Einen hervorgehe.[19]) Das unendliche Werden und Fliessen der Erscheinung bei Heraclit weist auf ein Ewiges und Ideales hin, das er als die wahrhafte Wirklichkeit im Bewusstsein trug. Auch Anaxagoras setzt mit seinem reinen und ungemischten *νοῦς* das Erste als einfach und von allem Anderen geschieden, wenn ihm gleich die volle Bestimmtheit der Begriffe in seiner frühen Zeit noch fehlt. Auch Parmenides spricht Sein und Denken als dasselbe aus und begreift das Eins, das in der Vielheit erblickt wird, als höchste Ursache alles Daseins.[20]) Der Widerspruch zwischen den Seelen-

---

[16]) Namentlich ist, wie schon früher bemerkt worden, die „Verdichtung" der Gottheit und der Ideen zu wirkenden Kräften und Wesen, worin Zeller stoische Einflüsse findet, nur in so weit plotinisch, als sie aristotelisch ist.

[17]) *Οἱ πάλαι, οἱ πάλαιοι* VI, 8, 19. VI, 4, 16. IV, 3, 25 u. s. f. *οἱ πάλαι σόφοι* V, 1, 6. *οἱ ἀρχαῖοι καὶ μακάριοι φιλόσοφοι* III, 7, prooem.

[18]) V, 1, 9 fin. Die Stelle ist sehr corrumpirt, doch der Sinn im Allgemeinen nicht zweifelhaft.

[19]) V, 1, 6.

[20]) *Ἀναξαγόρας δὲ νοῦν καθαρὸν καὶ ἀμερῆ λέγων ἁπλοῦν καὶ αὐτὸς τίθεται τὸ πρῶτον καὶ χωριστὸν τὸ ἕν, τὸ δ' ἀκριβὲς δὲ ἀρχαιότητα παρῆκεν. Καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὸ ἓν εἶδεν ἀΐδιον καὶ νοητόν, τὰ γὰρ σώματα γίγνεται ἀεὶ καὶ ῥέοντα. . . Ἥπτετο μὲν οὖν καὶ Παρμενίδης πρότερον τῆς τοιαύτης δόξης, καθόσον εἰς αὐτὸ συνῆγεν ὂν καὶ νοῦν καὶ τὸ*

lehren des Heraclit und Empedocles ist nur scheinbar, da das, was von der einen Seite betrachtet als Nothwendigkeit erscheint, von der andern angesehen doch ein freier Act bleibt.[21])

Bei aller Würdigung der gemeinsamen Ahnung des Höchsten werden indess die Einseitigkeiten und Mängel der einzelnen Systeme keineswegs übersehen, sondern mehrfach bemerkt und widerlegt. Die Ursprünglichkeit der vier Elemente, wie sie Empedocles aufstellt, widerspricht der Erfahrung, die sie als gegenseitig ineinander übergehend, mithin als blosse Formen Eines Grundstoffs zeigt.[22]) Die Annahme des Anaxagoras, dass in dem anfänglichen Weltstoffe bereits Alles wirklich vorhanden war, macht nicht nur seinen *νοῦς* überflüssig, sondern ist auch an sich unmöglich, da das Unendliche, welches das Erste sein soll, nicht aus endlichen Theilen zusammengesetzt, sondern nur einfach gedacht werden und da zwar potentiell, aber niemals actuell Alles in Allem existiren kann.[23]) Mehrfach wird wenigstens die Unvollkommenheit der Ausdrucksweise in den alten Systemen hervorgehoben. Heraclit, heisst es, verhüllt seine eigentliche Ansicht über die Fragen der Seele und ebenso sprechen Empedocles und die Pythagoräer in Räthseln.[24]) Die Art, wie die Pythagoräer die Zahlen unmittelbar als das Wesen der Dinge aussprechen, wird als jedenfalls dem Sprachgebrauch entgegenlaufend bezeichnet.[25])

Eine besondere Einwirkung eines der älteren Systeme auf

ὂν οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐτίθετο . . ἐν δὲ λέγων ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασιν αἰτίαν εἶχεν ὡς τοῦ ἑνὸς τούτου πολλὰ εὑρισκομένου. V, 1, 8. Die *πάλαι ἄριστα περὶ τῆς ψυχῆς πεφιλοσοφηκότες*, von denen die Lehren von der *ἀνόδοις, καθόδοις, δίκαις* der Seele stammen, VI, 4, 16 zu Ende, sind wahrscheinlich die Pythagoräer, möglicherweise jedoch auch bloss Plato. Pythagoras wird IV, 7, 8 gegen das Missverständniss in Schutz genommen, als betrachte er die Seele bloss als Harmónie des Körpers. Die platonische Lehre, dass auch der Stoff des Himmels von dem allgemeinen Fluss der Materie nicht ausgenommen sei, wird II, 1, 2 als von Heraclit empfangen bezeichnet.

21) IV, 8, 5.

22) II, 4, 7.

23) Das. Auch hier urtheilt Zeller zu ungünstig, wenn er meint, Plotin sehe in den alten Philosophieen nur die Einheit, aber nicht die Unterschiede, und schreibe jedem der früheren Denker den gleichen Besitz der Wahrheit zu.

24) IV, 8, 1.

25) VI, 6, 5.

Plotin ausser durch Vermittlung der Attiker vorauszusetzen, ist kein Grund vorhanden. Bemerkenswerth ist namentlich, dass bei ihm durchaus nichts von pythagoräischen Lehren hervortritt, sofern sie nicht in Plato's System aufgenommen sind, dass er die Zahlenlehre nur selten und fast wie im Spiel als durchsichtiges Gewand der Ideen gebraucht, und dass die Symbolik der Zahlen und der geometrischen Gestalten, die in der spätern Zeit der Schule eine so grosse Rolle spielt, hier noch völlig fehlt.

Etwa in gleichem Tone wie einen Parmenides und Pythagoras behandelt Plotin auch den Aristoteles. Er rechnet ihn ebenfalls noch zu den „Alten"[26]) und führt ihn in der Reihe der grossen Denker mit auf, bei denen er die Einheit in den höchsten Principien nachweist.[27]) Allein er analysirt und bestreitet zugleich sein System in einer Menge der wichtigsten Punkte mit überraschender Strenge.

Die Logik wird im Einzelnen nicht angetastet. Aber sie wird für ein todtes Formelwesen und eine grossentheils überflüssige Kleinigkeitskrämerei erklärt, mit der der echte Philosoph, der Dialektiker, da er Alles kennen muss, zwar auch Bescheid weiss, die er aber von der Höhe seiner Betrachtung aus weit unter sich erblickt und einer niederern Wissenschaft überlässt.[28])

An der Kategorieenlehre, deren Kritik im Einzelnen schon früher angeführt ist, wird zunächst die mangelnde Unterscheidung der reinen Ideen und der erscheinenden gerügt. Bei den vier ersten vermisst Plotin sodann jede exacte Begriffsbestimmung; *ποῦ* und *πότε* sind unnütz, wenn Raum und Zeit schon beim

---

[26]) VI, 3 epil.

[27]) V, 1, 9.

[28]) *Τότε ἡσυχίαν ἄγουσα [ἡ ψυχὴ] οὐδὲν ἔτι πολυπραγμονοῦσα εἰς ἓν γενομένη βλέπει τὴν λεγομένην λογικὴν πραγματείαν περὶ προτάσεων καὶ συλλογισμῶν, ὥσπερ ἂν τὸ εἰδέναι γράφειν ἄλλη τέχνη δοῦσα, ἣν τινα ἀνάγκαια καὶ πρὸ τέχνης ἡγουμένη· κρίνουσα δὲ αὐτὰ ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα, καὶ τὰ μὲν χρήσιμα αὐτῶν, τὰ δὲ περιττὰ ἡγουμένη καὶ μεθόδου τῆς ταῦτα βουλομένης.* I, 3, 4. *Περὶ προτάσεως οὐκ αὐκ οἶδε· καὶ γὰρ γράμματα· εἰδυῖα δὲ τὰ ἀληθὲς οἷον ὃ καλοῦσι πρότασιν καὶ καθόλου οἶδε τὰ κινήματα τῆς ψυχῆς, ἅ τε τίθησι καὶ ὃ αἵρει, καὶ εἰ τοῦτο αἵρει, ὃ τίθησιν, ἢ ἄλλο, καὶ εἰ ἕτερα ἢ ταὐτὰ προσφερομένων, ὥσπερ καὶ ἡ αἴσθησις ἐπιβάλλουσα· ἀκριβολογεῖσθαι δὲ ἑτέρᾳ δίδουσι τοῦτο ἀγαπώσῃ.* Das. 5. Vgl. V, 8, 4.

πόσον mit aufgeführt werden; Thun und Leiden lassen sich in die Eine Kategorie der Bewegung zusammenziehen; ἔχειν und κεῖσθαι sind völlig bedeutunglos.

In der Naturphilosophie wird das fünfte Element als ein Widerspruch gegen das Wesen der Materie als des unendlich Wandelbaren und als eine bequeme Aushülfe zur Lösung der schwierigen Probleme über die Gestirne bezeichnet.[29]) Ebenso hebt die von Aristoteles behauptete Nothwendigkeit der gegenseitigen Durchdringung je zweier Elemente, um überhaupt bestehen zu können, das Wesen des Elementes auf.[30])

Der Bestimmung der Seele als Entelechie des Körpers ist eine besondere Widerlegung gewidmet, die uns Eusebius erhalten hat.[31]) Ist die Seele eine vom Körper durchaus nicht abzusondernde (ἀχώριστος) Form, so ist ein reines Denken, das oft mit den sinnlichen Begierden im Gegensatze erscheint, unbegreiflich, und die Vernunft, die dann allein unsterblich sein kann, muss unvermittelt dem Körper gegenübergestellt werden. Aber auch die sinnliche Erkenntniss ist schon etwas vom Körper Verschiedenes, da sie die Formen der Dinge vom Stoffe trennt; auch der begehrende Trieb ist unkörperlicher Art, sofern er etwas ganz Unkörperliches z. B. ein Wissen erstrebt. Ja selbst die vegetative Seele ist nicht mit dem Körper identisch, da sie bereits ganz im Keime vorhanden ist und folglich der Glieder und der Gestalt des Körpers nicht bedarf, um zu existiren. Also ist die Seele nicht bloss die Form, sondern besteht als eigne Wesenheit vor ihr und bildet sie dem Stoffe ein.

Das Princip der Ethik, die Erklärung der Seligkeit als des vollkommenen Genusses der natürlichen Thätigkeit (ἔργον κατὰ φύσιν), wird völlig zurückgewiesen. Giebt es kein höheres Gut, so kann auch das Thier, ja die Pflanze selig sein, denn jedes Lebendige kann zur vollkommenen Aeusserung seiner Lebensthätigkeit gelangen. Macht man die Empfindung zur Mitbedingung, so gilt doch das Höchste immer noch vom Thier; schliesst man aber das richtige Urtheil über die verschiedenen Güter mit ein, so tritt man schon auf ein anderes Gebiet hinüber.[32])

---

[29]) II, 1, 2.

[30]) II, 1, 6.

[31]) In der Creuzer'schen Ausgabe nach IV, 2 beigefügt. Vgl. IV, 3, 21.

[32]) I, 4, 1—3. Dazu kommt die Polemik gegen das Bedürfniss äusserer

Die wichtigsten Ausstellungen treffen endlich die höchsten Gedanken des aristotelischen Systems, die Lehre von den himmlischen Intelligenzen. Aristoteles setzt mit Recht, sagt Plotin, das Erste als ein *νοητὸν* und *χωριστὸν*. Allein indem er es sich selbst denken lässt, macht er es wieder zum Nicht-Ersten. Und indem er eine ganze Reihe von göttlichen Intelligenzen nach der Zahl der Himmelssphären annimmt, die sie bewegen sollen, tritt er mit Plato in Widerspruch und verlässt die ideale Ableitung, um sich auf die Wirklichkeit der Erfahrung zu berufen.[33])

Man darf indess bei dieser ganzen Kritik nicht übersehen, dass sie der Hauptsache nach mehr gegen die Form als gegen die Sache gerichtet ist und dass Aristoteles gerade bei den bedeutendsten Punkten durch sich selbst widerlegt wird. So berührt fast der ganze Tadel der einzelnen Kategorieen nur die bestimmte Darstellung des nach den Kategorieen genannten Schriftchens und nicht den eigentlichen Gedanken und sonstigen Gebrauch der Formen.[34]) So setzt Plotin selbst, wo er den Begriff der Entelechie als falsch bezeichnet, hinzu: „in der Art, wie er hingestellt wird," und „er ist nicht in dieser Weise richtig." Bei der Erörterung des Unterschieds der sinnlichen und übersinnlichen Welt bemerkt er, auch wer keine für sich bestehende Ideenwelt anerkenne, müsse doch zugeben, dass die Dinge in dem ewigen *νοῦς*, sofern er allumfassendes Wissen sei, auf andere Weise vorhanden seien, als in der Erscheinung.[35]) Und bei den höchsten Principien weist er die Inconsequenz darin nach, eine Vielheit

---

Güter und die Herabsetzung der gesammten *ἀρετὴ πολιτική*. Gegen die Stellung der Tugenden in die Mitte entgegengesetzter Laster wird beiläufig bemerkt, dass man nur die Extreme untereinander, nicht aber Extreme und Mitte in Gegensatz bringen dürfe. VI, 3, 20.

[33]) *Ἀριστοτέλης δὲ ὕστερον χωριστὸν μὲν τὸ πρῶτον καὶ νοητὸν [ποιεῖ]. Νοεῖν δὲ αὐτὸ ἑαυτὸ λέγων πόλιν αὖ οὐ τὸ πρῶτον ποιεῖ. Πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα νοητὰ ποιῶν καὶ τοσαῦτα, ὁπόσαι ἐν οὐρανῷ σφαῖραι, ἵν' ἕκαστον ἑκάστην κινῇ, ἄλλον τρόπον λέγει τὰ ἐν τοῖς νοητοῖς ἢ Πλάτων, τὸ εὔλογον οὐκ ἔχων, ἀναγκὴν τιθέμενος.* V, 1, 9.

[34]) Aristoteles lässt selbst öfters *ἔχειν* und *κεῖσθαι* weg und zieht *ποιεῖν* und *πάσχειν* in eins zusammen. Auch ihm ist die *οὐσία* für gewöhnlich das, was Plotin so nennt; Zeit, Raum, Sprache sind nur mittelbar Quantität, u. s. f.

[35]) VI, 1, 12.

göttlicher Wesenheiten aufzuführen, ohne sie auf eine erste und einfache zu beziehen.[36])

Der höchste und letzte Gipfelpunkt aller Philosophie für Plotin ist jedoch ohne Frage Plato. In dem dogmatischen Geiste der Zeit betrachtet er ihn als eine heilige Autorität, als die vollendete und unbedingte Offenbarung der Wahrheit. Er bestreitet nie einen Ausspruch von ihm, wie er die Aussprüche anderer Philosophen bestreitet. Er giebt sich lieber die Mühe sehr kunstvoller Erklärungen, als dass er eine Abweichung von ihm zugestände.[37]) Auf den „göttlichen Plato," dessen Aussprüche sehr häufig mit einem blossen *φησὶ* eingefügt werden, führt er sein ganzes System zurück[38]) und knüpft in allen wichtigen Fragen die eigenen Ansichten an die des Meisters an.[39])

In der That sind die Grundzüge des plotinischen Systems keine andern als die des reinen und ursprünglichen Platonismus, wie ihn Aristoteles uns kennen lehrt und wie er den Hintergrund der platonischen Dialoge bildet. Die Ideenwelt ist die Einheit, aus deren Vereinigung mit der Unendlichkeit der Materie die Vielheit der Erscheinungswelt entspringt. Das Reich der Ideen seinerseits ist abermals eine Vielheit, die auf eine höhere, absolut einfache

---

[36]) V, 1, 9: *Ἐπιστήσειε δ' ἄν τις καὶ εὐλόγως· εὐλογωτέρας γὰρ πάσας πρὸς μίαν σύνταξιν συντελούσας, πρὸς ἓν καὶ τὸ πρῶτον βλέπειν. Ζητήσειε δ' ἄν τις τὰ πολλὰ νοητὰ εἰ ἐξ ἑνός ἐστιν αὐτῷ τοῦ πρώτου, ἢ πολλαὶ αἱ ἐν τοῖς νοητοῖς ἀρχαὶ· καὶ εἰ μὲν ἐξ ἑνός, ἀνάλογον δηλονότι ἕξει, ὡς ἐν τοῖς αἰσθητοις αἱ σφαῖραι, ἄλλης ἄλλην περιεχούσης, μιᾶς δὲ τῆς ἔξω κρατούσης, ὥστε περιέχοι ἂν κἀκεῖ τὸ πρῶτον, καὶ κόσμος νοητὸς ἔσται. Καὶ ὥσπερ ἐνταῦθα αἱ σφαῖραι οὐ κέναι, ἀλλὰ μεστὴ ἄστρων ἡ πρώτη, αἱ δὲ ἔχουσιν ἄστρα, οὕτω κἀκεῖ τὰ κινοῦντα πολλὰ ἐν αὐτοῖς ἕξει καὶ τὰ ἀληθέστερα ἐκεῖ. Εἰ δ' ἕκαστον ἀρχή, κατὰ συντυχίαν αἱ ἀρχαὶ ἔσονται. Καὶ διὰ τί συνέσονται καὶ πρὸς ἓν ἔργον τὴν τοῦ παντὸς οὐρανοῦ συμφωνίαν ὁμονοήσει; Πῶς δὲ ἴσα πρὸς τὰ νοητὰ καὶ κινοῦντα τὰ ἐν οὐρανῷ αἰσθητά;*

[37]) Wie bei den bedenklichen Stellen des Philebus, wo die *ἀπειρία* der *ἡδονή* als ein Bestandtheil jedes Genusses bezeichnet wird. S. VI, 7, 25; 30.

[38]) *Καὶ εἶναι τοὺς λόγους τούσδε μὴ καινοὺς μηδὲ νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἴρησθαι ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι μαρτυρίοις πιστωσαμένοις τὰς δόξας ταύτας παλαίας εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν.* V, 1, 8.

[39]) *Τὰ δοκοῦντα ἡμῖν πειρώμεθα εἰς τὴν Πλάτωνος ἀνάγειν δόξαν.* VI, 2, 1. *Ὅπη δοκεῖ καὶ ὡς συμφώνως ἂν ἔχοι πρὸς τὴν τοῦ Πλάτωνος δόξαν.* VI, 3, 1 u. s. f.

Einheit zurückweist, von der sie mit einer ideellen Materie erzeugt wird. Diese höchste Einheit über den Ideen ist das Princip alles Seins, die Gottheit. Das Geistige und Sinnliche im All wird vermittelt durch die Weltseele. Das Abbild ihrer Verhältnisse ist die unsere, die nur durch einen Abfall vom Göttlichen in die Abhängigkeit von der Sinnenwelt verfallen ist und die Aufgabe hat, die Abhängigkeit wieder aufzuheben.

Höchst interessant ist es nun aber, zu verfolgen, welchen tiefsinnigen Gebrauch Plotin von den philosophischen Entdeckungen des Aristoteles nicht nur zur genaueren Durchbildung, sondern auch zur Berichtigung der platonischen Gedanken gemacht hat.

Durch das ganze System gehen genau ebenso die aristotelischen Grundformen ἐνέργεια und δύναμις, wie die platonischen Einheit und Vielheit. Sie umfassen es als letzte Grenzpunkte und durchdringen alle Begriffe bis in ihre feinsten Verzweigungen.

Die absolute ἐνέργεια, das Eine, wird nicht bloss als höchste αἰτία εἰδική, sondern auch als αἰτία κινητική und τελική für Alles dargestellt.

Die Welt der Ideen wird erst wahrhaft lebendig, indem jede von ihnen als ἐνέργεια begriffen wird und alle sich zur Einheit der reinen Vernunft zusammenschliessen, die sie im Denken ihrer selbst hervorbringt.

Bei der näheren Bestimmung des Wesens der Ideen wird die berühmte Behauptung des Aristoteles gegen Plato, dass das Individuelle überall das Erste sei und das Allgemeine nur als Prädikat von ihm abgesondert werde, stillschweigend aber vollständig anerkannt und sogar verschärft. Die fünf Gattungsbegriffe (γένη) des platonischen Sophisten werden sofort in die oberste οὐσία, den νοῦς, aufgelöst. Jede Idee ist eine οὐσία, und zwar nicht bloss ein Artbegriff, sondern das Urbild eines bestimmten Einzelwesens. Alle allgemeinen Gedanken, mögen sie eine Thätigkeit oder ein Leiden, etwas Qualitatives oder Quantitatives bezeichnen, haben nur insofern eine Stelle in diesem Reiche, als sie in den einzelnen Wesenheiten enthalten sind.

Die für die Erscheinung geltenden Kategorieen sind ganz von Aristoteles entlehnt und nur eine leichte Vereinfachung oder genauere Begrenzung seiner Bestimmungen.

Die Kosmologie, wenn auch von Plato vorgezeichnet, verdankt dem Aristoteles die feste Klarheit ihrer Umrisse. Auf ihn weist

der einfache Gegensatz des Irdischen und Himmlischen im Verhältniss des Beherrschten und Beherrschenden; die Kreisbewegung des Himmels als Abbild der Vernunft über der geradlinigten Bewegung der Elemente; die Auffassung des Lichts als ἐνέργεια und die Anschauung des himmlischen Stoffs als leiser, ruhiger Wärme; die Darstellung des wechselseitigen Wirkens und Leidens der Elemente und der Verwandlung der Stoffe durch den Austausch der Qualitäten. Auch die Ewigkeit der Welt war wenigstens den neueren Platonikern gegenüber ein peripatetisches Dogma.

Am wenigsten sollte man aristotelische Gedanken bei der Lehre von der Seele erwarten; und doch ist auch sie bis aufs Tiefste mit ihnen durchsetzt. Die Unterscheidung der höheren denkenden Psyche, die Plotin allerdings als wirklich abtrennbar (χωριστὴ) betrachtet, von der animalischen und vegetativen bildet die Grundlage der ganzen Lehre und giebt der vernünftigen Weltseele die scharfe Begrenzung gegen den bloss empfindenden und bildenden Geist der Natur. Die weitere Zergliederung der menschlichen Seele führt durchweg auf Aristoteles zurück. Der Begriff des ἔργον für alle Organe, die Bestimmung der Sinne als ἐνέργειαι, die Verbindung von Lust und Unlust mit dem Sinneseindruck, das φανταστικὸν mit Begier und Zorn, die ψυχὴ διανοητικὴ mit den Begriffen der δόξα, des λογιστικὸν, der ἐπιστήμη, die Vollendung der Möglichkeit der Vernunft zur Wirklichkeit durch den νοῦς, der νοῦς selbst, der in ewiger Vollendung und Thätigkeit in blosser Anschauung ruht, die doppelte Erregung der Leidenschaft von den Sinnen und von der Vernunft aus, die doppelte ἡδονὴ des sinnlichen und des geistigen Genusses — das Alles ist aus Aristoteles geschöpft. Selbst die drei Stufen der Ethik, die Abhängigkeit von den Sinnen, die Tugend und die θεωρία, erinnern an ihn; und die tiefsinnigen Untersuchungen über die μνήμη, aus denen das Erlöschen des persönlichen Bewusstseins im Zustande der höchsten Seligkeit gefolgert wird, sind nur die Fortsetzung aristotelischer Entwickelungen.

So geringes Interesse Plotin für die grossen Arbeiten des Aristoteles auf den mannigfachen Gebieten der Erfahrungswissenschaft zeigt, so gründlich hat er seine eigentlich philosophischen Werke durchforscht und sich das Wesentliche ihres Gehalts mit

überraschender Vollständigkeit angeeignet.[40]) Durch die strengen aristotelischen Begriffe giebt er den platonischen Anschauungen erst die feste Bestimmtheit, und bannt den schwebenden Idealismus gleichsam in einen fassbaren Körper. Man könnte seine Philosophie ohne Schwierigkeit in ein doppeltes System auseinanderlegen, von denen das eine im platonischen Sinne und nach den platonischen Formen der Einheit und Vielheit, das andere im aristotelischen und nach den Begriffen *δύναμις* und *ἐνέργεια* geordnet wäre. Das letztere würde ebenso vollständig sein als das erstere.

Ja wenn man weitergeht und fragt, mit welchem der beiden Systeme es eigentlich Ernst ist, welches als die reine wissenschaftliche Form der plotinischen Lehre gelten muss, so wird man sich unbedenklich für das aristotelische entscheiden. Alle wahrhaft strengen Entwickelungen der Begriffe bewegen sich in aristotelischen Formen, während sich die Vermannigfaltigung des Einen nur als ein lockeres Spiel mit unbestimmten Beziehungen darstellt; und auch das, was dem Aristoteles formell widerspricht, wie der Begriff des *ἀγαθὸν* über dem *νοῦς* und der Seele über der Natur ist nur aus seinen Bestimmungen abgeleitet. Die gesammte Ideenlehre ist viel mehr aristotelisch als platonisch; es ist offenbar nur Artigkeit gegen Plato, wenn die im Sophisten aufgestellten *γένη* überhaupt aufgeführt oder die Ideen mit den Zahlen in Verbindung gesetzt werden. Plotin ist der Sache nach mehr Aristoteliker als Platoniker, wie er denn unter allen Neuplatonikern, die aristotelischen Exegeten nicht ausgenommen, am meisten als Aristoteliker erscheint; und man könnte fast auf die Vermuthung gerathen, er habe eben deshalb den Aristoteles so streng getadelt, um die thatsächliche Anerkennung seiner höheren Vorzüge zu verdecken.

Es ist indess schon früher auf die Gründe hingewiesen worden, warum Plato der späteren Zeit trotz seiner minder ausgebildeten Form als der höchste Vertreter der nationalen Wissenschaft erscheinen musste. Nicht nur war er der erste Schöpfer der Ideenlehre, sondern seine ganze Behandlung der Philosophie,

---

[40]) Man wird kaum einen bedeutenden philosophischen Begriff des Aristoteles finden, der nicht auch in Plotin's Schriften vorkäme, obwohl er nicht alle Formeln, z. B. das *τί ἦν εἶναι*, in seinen Sprachgebrauch aufgenommen hat.

die Alles auf die höchste Einheit bezog und mit dem Zauber einer erhabenen religiösen Poesie umkleidete, entsprach der Anschauungsweise einer mystisch dogmatischen und leidenschaftlich zum Uebersinnlichen emporgewandten Epoche weit mehr, als die nüchterne Darstellung des Aristoteles, die jedes Einzelne in sich selbst begreift und seine Verknüpfung mit dem Ganzen nur andeutet. So wird man nicht irren, wenn man auch dem Plotin die Ansicht beilegt, die von späteren Neuplatonikern wie Proclus und Simplicius mehrfach ausgesprochen und durch den stehenden aristotelischen Beinamen ὁ δαιμόνιος im Gegensatze des göttlichen Plato ausgedrückt ist: dass Aristoteles mit diesem wesentlich Ein System theile, dass aber Plato sich vorherrschend mit den obern Regionen und den göttlichen Principien der Dinge beschäftige, während sein Nachfolger sich mit weniger hohem Triebe fast ganz der Betrachtung der äusseren Wirklichkeit und der niederen Denkform der Urtheile und Schlüsse zugewandt habe.[41])

---

[41]) Simplicius (Venet. Ausg. v. 1499) fol. 5. Proclus in Tim. 2 f ff. 58 b u. s. w. In welchen schalen Allgemeinheiten sich die französische Kritik immer noch umhertreibt, zeigt das Endurtheil von Vacherot (III, 459—469). Der Neoplatonismus, sagt er, habe den grossen Gedanken gehabt, das Vernunftprincip Plato's und das Erfahrungsprincip des Aristoteles zu vereinigen. Aber trotz aller Verdienste sei ihm dieser sein Endzweck (oeuvre principale) völlig misslungen (Vgl. I, 2.). Il n'a assigné à l'expérience qu'un rôle accessoire dans la recherche de la vérité. . Il admet tous les principes de la réalité, l'intelligible et le sensible, l'être et le devenir, l'universel et l'individuel; mais il fait du second de ces termes un developpement superflu, une chute, une degradation du premier. Aristote n'y est seulement subordonné, mais sacrifié à Platon. . L'eclecticisme alexandrin n'est pas seulement exclusif, il est confus. Il mêle et combine d'une façon purement artificielle tous les systèmes et tous les actes de l'entendement. En faisant concourir à l'oeuvre générale de la science les diverses facultés de l'esprit, il ne sait pas conserver à chaque acte de pensée son caractère propre et sa portée. . Le néoplatonisme n'a pas su éviter l'écueil ordinaire de toute philosophie eclectique, le syncrétisme. . Chez les philosophes alexandrins l'expérience et la réalité, méconnus dans la sphère, qui leur est propre, s'introduisent dans la science supérieure de vérités rationelles, pour la remplir de fictions et de chimères.

schen Lehren hat schwerlich eine Einwirkung stattgefunden; Alles, was hier anklingt, lässt sich weit natürlicher auf Plato und Aristoteles zurückführen.[16])

Wenn im Verhältniss zu den nächsten Vorgängern jedenfalls das Bewusstsein des Gegensatzes das der Verwandtschaft in den Hintergrund drängt, so tritt dagegen bei der Behandlung der altgriechischen Systeme vorwiegend die Idee der Einheit aller grossen Philosophieen hervor; und es ist eigenthümlich, mit welcher Ehrfurcht überall „die Alten," „die alten Weisen," „die alten und seligen Philosophen" den Neueren entgegengesetzt werden.[17])

Plotin erkennt sowohl in den Pythagoräern als in den Häuptern der ionischen Schulen die Grundzüge derselben höchsten Wahrheiten an. Schon in der ältesten Zeit, heisst es, finden sich die Principien Plato's, besonders bei den Anhängern des Pythagoras und Pherecydes; aber nur von Einigen wurden sie in Schriften niedergelegt, von Anderen bloss mündlich überliefert.[18]) Schon bei den alten Denkern (den Pythagoräern) war es eine vielbesprochene Frage, wie Alles aus dem Einen hervorgehe.[19]) Das unendliche Werden und Fliessen der Erscheinung bei Heraclit weist auf ein Ewiges und Ideales hin, das er als die wahrhafte Wirklichkeit im Bewusstsein trug. Auch Anaxagoras setzt mit seinem reinen und ungemischten *νοῦς* das Erste als einfach und von allem Anderen geschieden, wenn ihm gleich die volle Bestimmtheit der Begriffe in seiner frühen Zeit noch fehlt. Auch Parmenides spricht Sein und Denken als dasselbe aus und begreift das Eins, das in der Vielheit erblickt wird, als höchste Ursache alles Daseins.[20]) Der Widerspruch zwischen den Seelen-

---

[16]) Namentlich ist, wie schon früher bemerkt worden, die „Verdichtung" der Gottheit und der Ideen zu wirkenden Kräften und Wesen, worin Zeller stoische Einflüsse findet, nur in so weit plotinisch, als sie aristotelisch ist.

[17]) *Οἱ πάλαι, οἱ πάλαιοι* VI, 8, 19. VI, 4, 16. IV, 3, 25 u. s. f. *οἱ πάλαι σόφοι* V, 1, 6. *οἱ ἀρχαῖοι καὶ μακάριοι φιλόσοφοι* III, 7, prooem.

[18]) V, 1, 9 fin. Die Stelle ist sehr corrumpirt, doch der Sinn im Allgemeinen nicht zweifelhaft.

[19]) V, 1, 6.

[20]) *Ἀναξαγόρας δὲ νοῦν καθαρὸν καὶ ἀμερῆ λέγων ἁπλοῦν καὶ αὐτὸς τίθεται τὸ πρῶτον καὶ χωριστὸν τὸ ἕν, τὸ δ' ἀκριβὲς δὲ ἀρχαιότητα παρῆκεν. Καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὸ ἕν εἶδεν ἀΐδιον καὶ νοητόν, τὰ γὰρ σώματα γίγνεται ἀεὶ καὶ ῥέοντα. . . Ἥπτετο μὲν οὖν καὶ Παρμενίδης πρότερον τῆς τοιαύτης δόξης, καθόσον εἰς αὐτὸ συνῆγεν ὂν καὶ νοῦν καὶ τὸ*

lehren des Heraclit und Empedocles ist nur scheinbar, da das, was von der einen Seite betrachtet als Nothwendigkeit erscheint, von der andern angesehen doch ein freier Act bleibt.[21])

Bei aller Würdigung der gemeinsamen Ahnung des Höchsten werden indess die Einseitigkeiten und Mängel der einzelnen Systeme keineswegs übersehen, sondern mehrfach bemerkt und widerlegt. Die Ursprünglichkeit der vier Elemente, wie sie Empedocles aufstellt, widerspricht der Erfahrung, die sie als gegenseitig ineinander übergehend, mithin als blosse Formen Eines Grundstoffs zeigt.[22]) Die Annahme des Anaxagoras, dass in dem anfänglichen Weltstoffe bereits Alles wirklich vorhanden war, macht nicht nur seinen *νοῦς* überflüssig, sondern ist auch an sich unmöglich, da das Unendliche, welches das Erste sein soll, nicht aus endlichen Theilen zusammengesetzt, sondern nur einfach gedacht werden und da zwar potentiell, aber niemals actuell Alles in Allem existiren kann.[23]) Mehrfach wird wenigstens die Unvollkommenheit der Ausdrucksweise in den alten Systemen hervorgehoben. Heraclit, heisst es, verhüllt seine eigentliche Ansicht über die Fragen der Seele und ebenso sprechen Empedocles und die Pythagoräer in Räthseln.[24]) Die Art, wie die Pythagoräer die Zahlen unmittelbar als das Wesen der Dinge aussprechen, wird als jedenfalls dem Sprachgebrauch entgegenlaufend bezeichnet.[25])

Eine besondere Einwirkung eines der älteren Systeme auf

ὂν οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐτίθετο . . ἐν δὲ λέγων ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασιν αἰτίαν εἶχεν ὡς τοῦ ἑνὸς τούτου πολλὰ εὑρισκομένου. V, 1, 8. Die *πάλαι ἄριστα περὶ τῆς ψυχῆς πεφιλοσοφηκότες*, von denen die Lehren von der *ἀνόδοις*, *καθόδοις*, *δίκαις* der Seele stammen, VI, 4, 16 zu Ende, sind wahrscheinlich die Pythagoräer, möglicherweise jedoch auch bloss Plato. Pythagoras wird IV, 7, 8 gegen das Missverständniss in Schutz genommen, als betrachte er die Seele bloss als Harmónie des Körpers. Die platonische Lehre, dass auch der Stoff des Himmels von dem allgemeinen Fluss der Materie nicht ausgenommen sei, wird II, 1, 2 als von Heraclit empfangen bezeichnet.

[21]) IV, 8, 5.

[22]) II, 4, 7.

[23]) Das. Auch hier urtheilt Zeller zu ungünstig, wenn er meint, Plotin sehe in den alten Philosophieen nur die Einheit, aber nicht die Unterschiede, und schreibe jedem der früheren Denker den gleichen Besitz der Wahrheit zu.

[24]) IV, 8, 1.

[25]) VI, 6, 5.

Plotin ausser durch Vermittlung der Attiker vorauszusetzen, ist kein Grund vorhanden. Bemerkenswerth ist namentlich, dass bei ihm durchaus nichts von pythagoräischen Lehren hervortritt, sofern sie nicht in Plato's System aufgenommen sind, dass er die Zahlenlehre nur selten und fast wie im Spiel als durchsichtiges Gewand der Ideen gebraucht, und dass die Symbolik der Zahlen und der geometrischen Gestalten, die in der spätern Zeit der Schule eine so grosse Rolle spielt, hier noch völlig fehlt.

Etwa in gleichem Tone wie einen Parmenides und Pythagoras behandelt Plotin auch den Aristoteles. Er rechnet ihn ebenfalls noch zu den „Alten"[26]) und führt ihn in der Reihe der grossen Denker mit auf, bei denen er die Einheit in den höchsten Principien nachweist.[27]) Allein er analysirt und bestreitet zugleich sein System in einer Menge der wichtigsten Punkte mit überraschender Strenge.

Die Logik wird im Einzelnen nicht angetastet. Aber sie wird für ein todtes Formelwesen und eine grossentheils überflüssige Kleinigkeitskrämerei erklärt, mit der der echte Philosoph, der Dialektiker, da er Alles kennen muss, zwar auch Bescheid weiss, die er aber von der Höhe seiner Betrachtung aus weit unter sich erblickt und einer niederern Wissenschaft überlässt.[28])

An der Kategorieenlehre, deren Kritik im Einzelnen schon früher angeführt ist, wird zunächst die mangelnde Unterscheidung der reinen Ideen und der erscheinenden gerügt. Bei den vier ersten vermisst Plotin sodann jede exacte Begriffsbestimmung; *ποῦ* und *πότε* sind unnütz, wenn Raum und Zeit schon beim

---

[26]) VI, 3 epil.

[27]) V, 1, 9.

[28]) *Τότε ἡσυχίαν ἄγουσα [ἡ ψυχή] οὐδὲν ἔτι πολυπραγμονοῦσα εἰς ἓν γενομένη βλέπει τὴν λεγομένην λογικὴν πραγματείαν περὶ προτάσεων καὶ συλλογισμῶν, ὥσπερ ἂν τὸ εἰδέναι γράφειν ἄλλη τέχνη δοῦσα, ὧν τινα ἀνάγκαια καὶ πρὸ τέχνης ἡγουμένη· κρίνουσα δὲ αὐτὰ ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα, καὶ τὰ μὲν χρήσιμα αὐτῶν, τὰ δὲ περιττὰ ἡγουμένη καὶ μεθόδου τῆς ταῦτα βουλομένης.* I, 3, 4. *Περὶ προτάσεως οὖν οὐκ οἶδε· καὶ γὰρ γράμματα· εἰδυῖα δὲ τὰ ἀληθὲς οἷον ὃ καλοῦσι πρότασιν καὶ καθόλου οἶδε τὰ κινήματα τῆς ψυχῆς, ἅ τε τίθησι καὶ ὃ αἴρει, καὶ εἰ τοῦτο αἴρει, ὃ τίθησιν, ἢ ἄλλο, καὶ εἰ ἕτερα ἢ ταὐτὰ προσφερομένων, ὥσπερ καὶ ἡ αἴσθησις ἐπιβάλλουσα· ἀκριβολογεῖσθαι δὲ ἑτέρῳ δίδουσι τοῦτο ἀγαπώσῃ.* Das. 5. Vgl. V, 8, 4.

πόσον mit aufgeführt werden; Thun und Leiden lassen sich in die Eine Kategorie der Bewegung zusammenziehen; ἔχειν und κεῖσθαι sind völlig bedeutunglos.

In der Naturphilosophie wird das fünfte Element als ein Widerspruch gegen das Wesen der Materie als des unendlich Wandelbaren und als eine bequeme Aushülfe zur Lösung der schwierigen Probleme über die Gestirne bezeichnet.[29]) Ebenso hebt die von Aristoteles behauptete Nothwendigkeit der gegenseitigen Durchdringung je zweier Elemente, um überhaupt bestehen zu können, das Wesen des Elementes auf.[30])

Der Bestimmung der Seele als Entelechie des Körpers ist eine besondere Widerlegung gewidmet, die uns Eusebius erhalten hat.[31]) Ist die Seele eine vom Körper durchaus nicht abzusondernde (ἀχώριστος) Form, so ist ein reines Denken, das oft mit den sinnlichen Begierden im Gegensatze erscheint, unbegreiflich, und die Vernunft, die dann allein unsterblich sein kann, muss unvermittelt dem Körper gegenübergestellt werden. Aber auch die sinnliche Erkenntniss ist schon etwas vom Körper Verschiedenes, da sie die Formen der Dinge vom Stoffe trennt; auch der begehrende Trieb ist unkörperlicher Art, sofern er etwas ganz Unkörperliches z. B. ein Wissen erstrebt. Ja selbst die vegetative Seele ist nicht mit dem Körper identisch, da sie bereits ganz im Keime vorhanden ist und folglich der Glieder und der Gestalt des Körpers nicht bedarf, um zu existiren. Also ist die Seele nicht bloss die Form, sondern besteht als eigne Wesenheit vor ihr und bildet sie dem Stoffe ein.

Das Princip der Ethik, die Erklärung der Seligkeit als des vollkommenen Genusses der natürlichen Thätigkeit (ἔργον κατὰ φύσιν), wird völlig zurückgewiesen. Giebt es kein höheres Gut, so kann auch das Thier, ja die Pflanze selig sein, denn jedes Lebendige kann zur vollkommenen Aeusserung seiner Lebensthätigkeit gelangen. Macht man die Empfindung zur Mitbedingung, so gilt doch das Höchste immer noch vom Thier; schliesst man aber das richtige Urtheil über die verschiedenen Güter mit ein, so tritt man schon auf ein anderes Gebiet hinüber.[32])

---

[29]) II, 1, 2.

[30]) II, 1, 6.

[31]) In der Creuzer'schen Ausgabe nach IV, 2 beigefügt. Vgl. IV, 3, 21.

[32]) I, 4, 1—3. Dazu kommt die Polemik gegen das Bedürfniss äusserer

Die wichtigsten Ausstellungen treffen endlich die höchsten Gedanken des aristotelischen Systems, die Lehre von den himmlischen Intelligenzen. Aristoteles setzt mit Recht, sagt Plotin, das Erste als ein *νοητὸν* und *χωριστὸν*. Allein indem er es sich selbst denken lässt, macht er es wieder zum Nicht-Ersten. Und indem er eine ganze Reihe von göttlichen Intelligenzen nach der Zahl der Himmelssphären annimmt, die sie bewegen sollen, tritt er mit Plato in Widerspruch und verlässt die ideale Ableitung, um sich auf die Wirklichkeit der Erfahrung zu berufen.[33])

Man darf indess bei dieser ganzen Kritik nicht übersehen, dass sie der Hauptsache nach mehr gegen die Form als gegen die Sache gerichtet ist und dass Aristoteles gerade bei den bedeutendsten Punkten durch sich selbst widerlegt wird. So berührt fast der ganze Tadel der einzelnen Kategorieen nur die bestimmte Darstellung des nach den Kategorieen genannten Schriftchens und nicht den eigentlichen Gedanken und sonstigen Gebrauch der Formen.[34]) So setzt Plotin selbst, wo er den Begriff der Entelechie als falsch bezeichnet, hinzu: „in der Art, wie er hingestellt wird," und „er ist nicht in dieser Weise richtig." Bei der Erörterung des Unterschieds der sinnlichen und übersinnlichen Welt bemerkt er, auch wer keine für sich bestehende Ideenwelt anerkenne, müsse doch zugeben, dass die Dinge in dem ewigen *νοῦς*, sofern er allumfassendes Wissen sei, auf andere Weise vorhanden seien, als in der Erscheinung.[35]) Und bei den höchsten Principien weist er die Inconsequenz darin nach, eine Vielheit

---

Güter und die Herabsetzung der gesammten *ἀρετὴ πολιτική*. Gegen die Stellung der Tugenden in die Mitte entgegengesetzter Laster wird beiläufig bemerkt, dass man nur die Extreme untereinander, nicht aber Extreme und Mitte in Gegensatz bringen dürfe. VI, 3, 20.

[33]) *Ἀριστοτέλης δὲ ὕστερον χωριστὸν μὲν τὸ πρῶτον καὶ νοητὸν [ποιεῖ]. Νοεῖν δὲ αὐτὸ ἑαυτὸ λέγων πόλιν αὖ οὐ τὸ πρῶτον ποιεῖ. Πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα νοητὰ ποιῶν καὶ τοσαῦτα, ὁπόσαι ἐν οὐρανῷ σφαῖραι, ἵν' ἕκαστον ἑκάστην κινῇ, ἄλλον τρόπον λέγει τὰ ἐν τοῖς νοητοῖς ἢ Πλάτων, τὸ εὔλογον οὐκ ἔχων, ἀναγκὴν τιθέμενος.* V, 1, 9.

[34]) Aristoteles lässt selbst öfters *ἔχειν* und *κεῖσθαι* weg und zieht *ποιεῖν* und *πάσχειν* in eins zusammen. Auch ihm ist die *οὐσία* für gewöhnlich das, was Plotin so nennt; Zeit, Raum, Sprache sind nur mittelbar Quantität, u. s. f.

[35]) VI, 1, 12.

göttlicher Wesenheiten aufzuführen, ohne sie auf eine erste und einfache zu beziehen.[36])

Der höchste und letzte Gipfelpunkt aller Philosophie für Plotin ist jedoch ohne Frage Plato. In dem dogmatischen Geiste der Zeit betrachtet er ihn als eine heilige Autorität, als die vollendete und unbedingte Offenbarung der Wahrheit. Er bestreitet nie einen Ausspruch von ihm, wie er die Aussprüche anderer Philosophen bestreitet. Er giebt sich lieber die Mühe sehr kunstvoller Erklärungen, als dass er eine Abweichung von ihm zugeستände.[37]) Auf den „göttlichen Plato," dessen Aussprüche sehr häufig mit einem blossen *φησὶ* eingefügt werden, führt er sein ganzes System zurück[38]) und knüpft in allen wichtigen Fragen die eigenen Ansichten an die des Meisters an.[39])

In der That sind die Grundzüge des plotinischen Systems keine andern als die des reinen und ursprünglichen Platonismus, wie ihn Aristoteles uns kennen lehrt und wie er den Hintergrund der platonischen Dialoge bildet. Die Ideenwelt ist die Einheit, aus deren Vereinigung mit der Unendlichkeit der Materie die Vielheit der Erscheinungswelt entspringt. Das Reich der Ideen seinerseits ist abermals eine Vielheit, die auf eine höhere, absolut einfache

---

[36]) V, 1, 9: *Ἐπιστήσειε δ' ἄν τις καὶ εὐλόγως· εὐλογωτέρας γὰρ πάσας πρὸς μίαν σύνταξιν συντελούσας, πρὸς ἓν καὶ τὸ πρῶτον βλέπειν. Ζητήσειε δ' ἄν τις τὰ πολλὰ νοητὰ εἰ ἐξ ἑνός ἐστιν αὐτῷ τοῦ πρώτου, ἢ πολλαὶ αἱ ἐν τοῖς νοητοῖς ἀρχαί· καὶ εἰ μὲν ἐξ ἑνός, ἀνάλογον δηλονότι ἕξει, ὡς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς αἱ σφαῖραι, ἄλλης ἄλλην περιεχούσης, μιᾶς δὲ τῆς ἔξω κρατούσης, ὥστε περιέχοι ἂν κἀκεῖ τὸ πρῶτον, καὶ κόσμος νοητὸς ἔσται. Καὶ ὥσπερ ἐνταῦθα αἱ σφαῖραι οὐ κένναι, ἀλλὰ μεστὴ ἄστρων ἡ πρώτη, αἱ δὲ ἔχουσιν ἄστρα, οὕτω κἀκεῖ τὰ κινοῦντα πολλὰ ἐν αὐτοῖς ἕξει καὶ τὰ ἀληθέστερα ἐκεῖ. Εἰ δ' ἕκαστον ἀρχή, κατὰ συντυχίαν αἱ ἀρχαὶ ἔσονται. Καὶ διὰ τί συνέσονται καὶ πρὸς ἓν ἔργον τὴν τοῦ παντὸς οὐρανοῦ συμφωνίαν ὁμονοήσει; Πῶς δὲ ἴσα πρὸς τὰ νοητὰ καὶ κινοῦντα τὰ ἐν οὐρανῷ αἰσθητά;*

[37]) Wie bei den bedenklichen Stellen des Philebus, wo die *ἀπειρία* der *ἡδονή* als ein Bestandtheil jedes Genusses bezeichnet wird. S. VI, 7, 25; 30.

[38]) *Καὶ εἶναι τοὺς λόγους τούσδε μὴ καινοὺς μηδὲ νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἴρησθαι ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγήτας ἐκείνων γεγονέναι μαρτυρίοις πιστωσαμένοις τὰς δόξας ταύτας παλαίας εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν.* V, 1, 8.

[39]) *Τὰ δοκοῦντα ἡμῖν πειρώμεθα εἰς τὴν Πλάτωνος ἀνάγειν δόξαν.* VI, 2, 1. *Ὅπη δοκεῖ καὶ ὡς συμφώνως ἂν ἔχοι πρὸς τὴν τοῦ Πλάτωνος δόξαν.* VI, 3, 1 u. s. f.

Einheit zurückweist, von der sie mit einer ideellen Materie erzeugt wird. Diese höchste Einheit über den Ideen ist das Princip alles Seins, die Gottheit. Das Geistige und Sinnliche im All wird vermittelt durch die Weltseele. Das Abbild ihrer Verhältnisse ist die unsere, die nur durch einen Abfall vom Göttlichen in die Abhängigkeit von der Sinnenwelt verfallen ist und die Aufgabe hat, die Abhängigkeit wieder aufzuheben.

Höchst interessant ist es nun aber, zu verfolgen, welchen tiefsinnigen Gebrauch Plotin von den philosophischen Entdeckungen des Aristoteles nicht nur zur genaueren Durchbildung, sondern auch zur Berichtigung der platonischen Gedanken gemacht hat.

Durch das ganze System gehen genau ebenso die aristotelischen Grundformen ἐνέργεια und δύναμις, wie die platonischen Einheit und Vielheit. Sie umfassen es als letzte Grenzpunkte und durchdringen alle Begriffe bis in ihre feinsten Verzweigungen.

Die absolute ἐνέργεια, das Eine, wird nicht bloss als höchste αἰτία εἰδική, sondern auch als αἰτία κινητική und τελική für Alles dargestellt.

Die Welt der Ideen wird erst wahrhaft lebendig, indem jede von ihnen als ἐνέργεια begriffen wird und alle sich zur Einheit der reinen Vernunft zusammenschliessen, die sie im Denken ihrer selbst hervorbringt.

Bei der näheren Bestimmung des Wesens der Ideen wird die berühmte Behauptung des Aristoteles gegen Plato, dass das Individuelle überall das Erste sei und das Allgemeine nur als Prädikat von ihm abgesondert werde, stillschweigend aber vollständig anerkannt und sogar verschärft. Die fünf Gattungsbegriffe (γένη) des platonischen Sophisten werden sofort in die oberste οὐσία, den νοῦς, aufgelöst. Jede Idee ist eine οὐσία, und zwar nicht bloss ein Artbegriff, sondern das Urbild eines bestimmten Einzelwesens. Alle allgemeinen Gedanken, mögen sie eine Thätigkeit oder ein Leiden, etwas Qualitatives oder Quantitatives bezeichnen, haben nur insofern eine Stelle in diesem Reiche, als sie in den einzelnen Wesenheiten enthalten sind.

Die für die Erscheinung geltenden Kategorieen sind ganz von Aristoteles entlehnt und nur eine leichte Vereinfachung oder genauere Begrenzung seiner Bestimmungen.

Die Kosmologie, wenn auch von Plato vorgezeichnet, verdankt dem Aristoteles die feste Klarheit ihrer Umrisse. Auf ihn weist

der einfache Gegensatz des Irdischen und Himmlischen im Verhältniss des Beherrschten und Beherrschenden; die Kreisbewegung des Himmels als Abbild der Vernunft über der geradlinigten Bewegung der Elemente; die Auffassung des Lichts als ἐνέργεια und die Anschauung des himmlischen Stoffs als leiser, ruhiger Wärme; die Darstellung des wechselseitigen Wirkens und Leidens der Elemente und der Verwandlung der Stoffe durch den Austausch der Qualitäten. Auch die Ewigkeit der Welt war wenigstens den neueren Platonikern gegenüber ein peripatetisches Dogma.

Am wenigsten sollte man aristotelische Gedanken bei der Lehre von der Seele erwarten; und doch ist auch sie bis aufs Tiefste mit ihnen durchsetzt. Die Unterscheidung der höheren denkenden Psyche, die Plotin allerdings als wirklich abtrennbar (χωριστή) betrachtet, von der animalischen und vegetativen bildet die Grundlage der ganzen Lehre und giebt der vernünftigen Weltseele die scharfe Begrenzung gegen den bloss empfindenden und bildenden Geist der Natur. Die weitere Zergliederung der menschlichen Seele führt durchweg auf Aristoteles zurück. Der Begriff des ἔργον für alle Organe, die Bestimmung der Sinne als ἐνέργειαι, die Verbindung von Lust und Unlust mit dem Sinneseindruck, das φανταστικὸν mit Begier und Zorn, die ψυχὴ διανοητικὴ mit den Begriffen der δόξα, des λογιστικὸν, der ἐπιστήμη, die Vollendung der Möglichkeit der Vernunft zur Wirklichkeit durch den νοῦς, der νοῦς selbst, der in ewiger Vollendung und Thätigkeit in blosser Anschauung ruht, die doppelte Erregung der Leidenschaft von den Sinnen und von der Vernunft aus, die doppelte ἡδονὴ des sinnlichen und des geistigen Genusses — das Alles ist aus Aristoteles geschöpft. Selbst die drei Stufen der Ethik, die Abhängigkeit von den Sinnen, die Tugend und die θεωρία, erinnern an ihn; und die tiefsinnigen Untersuchungen über die μνήμη, aus denen das Erlöschen des persönlichen Bewusstseins im Zustande der höchsten Seligkeit gefolgert wird, sind nur die Fortsetzung aristotelischer Entwickelungen.

So geringes Interesse Plotin für die grossen Arbeiten des Aristoteles auf den mannigfachen Gebieten der Erfahrungswissenschaft zeigt, so gründlich hat er seine eigentlich philosophischen Werke durchforscht und sich das Wesentliche ihres Gehalts mit

überraschender Vollständigkeit angeeignet.[40]) Durch die strengen aristotelischen Begriffe giebt er den platonischen Anschauungen erst die feste Bestimmtheit, und bannt den schwebenden Idealismus gleichsam in einen fassbaren Körper. Man könnte seine Philosophie ohne Schwierigkeit in ein doppeltes System auseinanderlegen, von denen das eine im platonischen Sinne und nach den platonischen Formen der Einheit und Vielheit, das andere im aristotelischen und nach den Begriffen *δύναμις* und *ἐνέργεια* geordnet wäre. Das letztere würde ebenso vollständig sein als das erstere.

Ja wenn man weitergeht und fragt, mit welchem der beiden Systeme es eigentlich Ernst ist, welches als die reine wissenschaftliche Form der plotinischen Lehre gelten muss, so wird man sich unbedenklich für das aristotelische entscheiden. Alle wahrhaft strengen Entwickelungen der Begriffe bewegen sich in aristotelischen Formen, während sich die Vermannigfaltigung des Einen nur als ein lockeres Spiel mit unbestimmten Beziehungen darstellt; und auch das, was dem Aristoteles formell widerspricht, wie der Begriff des *ἀγαθὸν* über dem *νοῦς* und der Seele über der Natur ist nur aus seinen Bestimmungen abgeleitet. Die gesammte Ideenlehre ist viel mehr aristotelisch als platonisch; es ist offenbar nur Artigkeit gegen Plato, wenn die im Sophisten aufgestellten *γένη* überhaupt aufgeführt oder die Ideen mit den Zahlen in Verbindung gesetzt werden. Plotin ist der Sache nach mehr Aristoteliker als Platoniker, wie er denn unter allen Neuplatonikern, die aristotelischen Exegeten nicht ausgenommen, am meisten als Aristoteliker erscheint; und man könnte fast auf die Vermuthung gerathen, er habe eben deshalb den Aristoteles so streng getadelt, um die thatsächliche Anerkennung seiner höheren Vorzüge zu verdecken.

Es ist indess schon früher auf die Gründe hingewiesen worden, warum Plato der späteren Zeit trotz seiner minder ausgebildeten Form als der höchste Vertreter der nationalen Wissenschaft erscheinen musste. Nicht nur war er der erste Schöpfer der Ideenlehre, sondern seine ganze Behandlung der Philosophie,

---

[40]) Man wird kaum einen bedeutenden philosophischen Begriff des Aristoteles finden, der nicht auch in Plotin's Schriften vorkäme, obwohl er nicht alle Formeln, z. B. das *τί ἦν εἶναι*, in seinen Sprachgebrauch aufgenommen hat.

die Alles auf die höchste Einheit bezog und mit dem Zauber einer erhabenen religiösen Poesie umkleidete, entsprach der Anschauungsweise einer mystisch dogmatischen und leidenschaftlich zum Uebersinnlichen emporgewandten Epoche weit mehr, als die nüchterne Darstellung des Aristoteles, die jedes Einzelne in sich selbst begreift und seine Verknüpfung mit dem Ganzen nur andeutet. So wird man nicht irren, wenn man auch dem Plotin die Ansicht beilegt, die von späteren Neuplatonikern wie Proclus und Simplicius mehrfach ausgesprochen und durch den stehenden aristotelischen Beinamen ὁ δαιμόνιος im Gegensatze des göttlichen Plato ausgedrückt ist: dass Aristoteles mit diesem wesentlich Ein System theile, dass aber Plato sich vorherrschend mit den obern Regionen und den göttlichen Principien der Dinge beschäftige, während sein Nachfolger sich mit weniger hohem Triebe fast ganz der Betrachtung der äusseren Wirklichkeit und der niederen Denkform der Urtheile und Schlüsse zugewandt habe.[41])

---

[41]) Simplicius (Venet. Ausg. v. 1499) fol. 5. Proclus in Tim. 2 f ff. 58 b u. s. w. In welchen schalen Allgemeinheiten sich die französische Kritik immer noch umhertreibt, zeigt das Endurtheil von Vacherot (III, 459—469). Der Neuplatonismus, sagt er, habe den grossen Gedanken gehabt, das Vernunftprincip Plato's und das Erfahrungsprincip des Aristoteles zu vereinigen. Aber trotz aller Verdienste sei ihm dieser sein Endzweck (oeuvre principale) völlig misslungen (Vgl. I, 2.). Il n'a assigné à l'expérience qu'un rôle accessoire dans la recherche de la vérité. . Il admet tous les principes de la réalité, l'intelligible et le sensible, l'être et le devenir, l'universel et l'individuel; mais il fait du second de ces termes un developpement superflu, une chute, une degradation du premier. Aristote n'y est seulement subordonné, mais sacrifié à Platon. . L'eclecticisme alexandrin n'est pas seulement exclusif, il est confus. Il mêle et combine d'une façon purement artificielle tous les systèmes et tous les actes de l'entendement. En faisant concourir à l'oeuvre générale de la science les diverses facultés de l'esprit, il ne sait pas conserver à chaque acte de pensée son caractère propre et sa portée. . Le néoplatonisme n'a pas su éviter l'écueil ordinaire de toute philosophie eclectique, le syncrétisme. . Chez les philosophes alexandrins l'expérience et la réalité, méconnus dans la sphère, qui leur est propre, s'introduisent dans la science supérieure de vérités rationelles, pour la remplir de fictions et de chimères.

Das mythische Element bei Plotin.

Die mythisch religiöse Seite der plotinischen Philosophie hat in neueren Zeiten solche Aufmerksamkeit erregt, dass es nicht überflüssig sein dürfte, ihr noch eine besondere Betrachtung zu widmen.

Die eigentliche Theologie Plotin's ist äusserst einfach. Als Götter bezeichnet er, ganz im Sinne des Plato und Aristoteles und überhaupt im Geiste des klassischen Alterthums, die grossen kosmischen Individualitäten, vor Allem das Weltall selbst und dann die Erde und die übrigen Gestirne, sofern sie beseelte und begeistete Wesen sind.[1]) Erhaben über allen Göttern aber steht der Gott *κατ' ἐξοχὴν*, das Gute, als das Princip alles Göttlichen, von dem alle ihre Gottheit empfangen.

Nur an einzelnen Stellen gehobener Schilderung werden die höchsten Mächte mit mythischen Namen bezeichnet. Das Eine ist der Uranus, der *νοῦς* des Universums der Kronos, die Weltseele der Zeus, der den Chor der Seligen nach der Darstellung des Phädrus zur Anschauung der Ideen führt.[2]) Aber diese Bezeichnungen sind so wenig feststehend, dass an andern Stellen auch der *νοῦς* als Zeus und die Weltseele als Aphrodite aufgeführt wird, die nach den Theologen mit Here identisch sei.[3]) Plotin erklärt selbst die Wahl dieser Namen für willkürlich.[4])

Bei der Erörterung über die Erdseele wird bemerkt, dass die Kundigen der Vorzeit (*οἱ θείᾳ φήμῃ καὶ φύσει ἀπομαντευόμενοι*) sie als Demeter und Hestia bezeichnet haben.[5]) Die Seelen der übrigen Gestirne werden nirgends mit besondern Benennungen hervorgehoben.

Von einer wirklichen mythischen Welt ist also keine Rede. Alle Anführungen der alten Fabel bei Plotin sind nur gelegentlich.

---

[1]) V, 8, 3. V, 1, 2. IV, 3, 11 u. s. w.

[2]) V, 1. V, 8, 10; 12—13. III, 5, 3. V, 5, 3. Kronos' Verschlingen seiner Kinder bezeichnet die Kraft, womit der *νοῦς* die Ideen in sich festhält. V, 1, 7.

[3]) III, 5, 8.

[4]) IV, 4, 10.

[5]) IV, 4, 27.

Er bedient sich ihrer als poetischer Bilder, um den Gedanken gleichsam plastisch zur Anschauung zu bringen, und diese Bilder sind oft von ausserordentlicher Schönheit, wie wenn der Fall der Seelen mit dem Blick des jungen Dionysos in den Spiegel verglichen wird, bei dem ihn die Titanen zerreissen[6]), wenn in ähnlicher Weise die Seele, die in der Sinnenwelt das Göttliche sucht, als ein Narciss, der um das Scheinbild zu umarmen in den Abgrund stürzt[7]), wenn die Natur als die Pandora dargestellt wird, zu deren Ausschmückung sich alle Götter vereinigen.[8]) So ist die doppelte eingeborene Sehnsucht, die uns einerseits zu der sinnlichen, andererseits zu der ewigen Schönheit zieht, eine doppelte Aphrodite, die eine von Uranus, die andere von Zeus erzeugt.[9]) So ist Heracles, der theils bei den Göttern theils im Hades wohnt, das Bild der irdischen Tugend, die zwischen Ideen und Erscheinung mitten inne steht[10]); Odysseus das der wahren Weisheit, die ungefesselt von der Circe der sinnlichen Schönheit rastlos nach dem Himmel strebt.[11]) Die Verbindung mit dem Körper ist der Lethetrank, durch den wir unseres eigentlichen Selbst vergessen.[12]) Die Materie ist die unfruchtbare Göttin, die dem zeugenden Hermes gegenübersteht.[13]) Die Anschauung des Einen ist jene höchste Offenbarung der Mysterien, die nur der Priester im Allerheiligsten erblickt und die er nur den Geweihten verkünden darf.[14])

Plotin betrachtet diese Vergeistigungen der Mythen allerdings nicht bloss als ein Spiel. Er spricht von den alten Weisen, die Culte und Mysterien gegründet haben, und sieht in den heiligen Sagen die dunkeln und instinctmässigen Ahnungen der höheren Wahrheit, die sich aus Unbeholfenheit des Denkens in räthselhafte Formen verhüllten.[15]) Zu einer systematischen Entwicklung

---

[6]) IV, 3, 12.
[7]) I, 6, 8.
[8]) IV, 3, 14.
[9]) III, 5, 1 f.
[10]) I, 1, 12.
[11]) I, 6, 8.
[12]) IV, 3, 26.
[13]) III, 6, 19.
[14]) VI, 9, 11. (Vgl. Minos VI, 9, 7. Lynceus V, 8, 4 u. s. f.)
[15]) Die *πάλαι σόφοι*, die die *ἱερὰ* gestiftet IV, 3, 11. Ihre *τελεταί* III, 6, 19. Die *σόφοι τῶν προφητῶν* VI, 9, 11. Das Instinctmässige, halb Unbe-

dieser ältesten Weisheit, bei der auch die ägyptischen Priester erwähnt werden, wird jedoch durchaus kein Versuch gemacht.

Nicht sowohl auf diese Umdeutungen der Mythe, als auf die Astrologie und Dämonenlehre Plotin's beziehen sich die bekannten Vorwürfe, dass der Neuplatonismus die Philosophie mit jeder Art von Aberglauben in Verbindung gesetzt und zur Beschönigung der elendesten theurgischen Künste erniedrigt habe.

Um diese Vorwürfe richtig zu würdigen, muss man sich auf den Standpunkt versetzen, auf dem sich auch der begabteste Denker jener Zeit befand. Es giebt gewisse Anschauungen und Ueberzeugungen, die gleichsam die Atmosphäre ganzer Zeitalter bilden und denen sich keine einzelne Persönlichkeit völlig entziehen kann. Eine solche Herrschaft übten die Ideen der Magie und Astrologie über die letzten Jahrhunderte des Alterthums. Die Auflösung der alten Naturreligionen hinterliess der Welt eine abergläubische Naturmystik, in der sich die Ideen der verschiedensten Nationen vermischten. Der Glaube an den allbestimmenden Einfluss der Sterne war in den ersten christlichen Jahrhunderten nicht nur im Orient allgemein, sondern auch über den fernsten Occident verbreitet. Vergebens wurden die Astrologen wiederholt aus Italien verbannt; selbst der tiefe römische Weltverstand eines Tiberius stand unter der Herrschaft ihrer Lehren. An die Stelle der persönlichen Götter traten die Dämonen und Genien, deren gestaltlose Welt den Blick in eine unbestimmte Unendlichkeit zog; während die eigentlichen nationalen Culte immer mehr das Interesse des Gebildeten verloren, ward die Beschäftigung mit der räthselhaften Sphäre der Geister die aristocratische Lieblingsneigung der Zeit und die Verbindung mit den unsichtbaren Mächten galt als das erhabenste Geheimniss der Weisheit. Der Begriff des Wunders war der ganzen damaligen Epoche ebenso geläufig als er der unseren fremd ist. Das Heidenthum und die

---

wusste der Vorzeit liegt in der Bemerkung V, 8, 6: *οἱ τῶν Αἰγυπτίων σόφοι, εἴτε ἀκριβεῖ ἐπιστήμῃ λαβόντες, εἴτε καὶ συμφύτῳ*, wo offenbar auf dem zweiten Gliede der Nachdruck ruht; desgl. in jenem *θείᾳ φήμῃ καὶ φύσει ἀπομαντευόμενοι* IV, 4, 27. Sie lehrten, wie sie es vermochten, heisst es V, 5. 9; *πόῤῥωθεν μέν, ὅμως δὲ ὡς ἐδύναντο ἀποδείξαντο*, III, 6, 19. Daher nun der häufige Ausdruck *αἰνίττεσθαι, ταῦτα μὲν οὖν μιμήματα καὶ τοῖς σόφοις τῶν προφητῶν αἰνίττεται* VI, 9, 11; der Odysseus *αἰνιττόμενος* I, 6, 8. Vgl. III, 6, 19. V, 1, 7.

Kirche gaben sich gegenseitig ihre Wunder ohne alle Schwierigkeit zu und stritten nur über die böse oder gute Macht, die sie vermittelt habe. Der Begriff der Vorbedeutungen, die Beachtung des Vögelflugs und der Träume, das ganze Orakelwesen war zu tief mit dem Wesen des Alterthums verwachsen, als dass es sich nicht in lebendigem Getriebe hätte erhalten sollen. Dazu kamen Nekromantie und Hexenkünste, Zauberlieder und Wachsbilder. Die religiöse Richtung der Zeit, das Streben nach dem Tiefsten und Geheimsten rief alle diese dunkeln Schrecken ans Licht und gab ihnen eine höhere Würde. In jenen Jahrhunderten sind all jene wundersamen Werke über die Kräfte der Pflanzen und Steine, über Sympathieen und Antipathieen in den Dingen und was damit zusammenhängt, entstanden, aus denen das ganze Mittelalter seine Nahrung geschöpft hat. Das Leben selbst erhielt eine zauberhafte Färbung: der Liebende schrieb seine Erhörung dem Philtrum, der Gladiator seinen Sieg den Amuleten, der Kaufmann den glücklichen Erfolg seiner Reise den Opfern an die Genien zu [16]); die Befragung des Horoskops bildete die Vorbedingung jedes wichtigen Unternehmens, und in der Unterwerfung unter das unvermeidliche Gesetz des Himmels fand der Schmerz über das vielfache Unglück der Zeit einen traurigen Trost. Die ernste Wissenschaft blieb diesem Vorstellungskreise nichts weniger als fremd. In den trockensten medicinischen Schriften wurden die Fragen der Magie und Astrologie erörtert. Das Alterthum hat von unserer kritischen Naturforschung so wenig einen Begriff gehabt als von unserer kritischen Behandlung der Geschichte. Die Philosophie erschien den herrschenden Ideen eher günstig als feindlich; die Dämonenlehre war von Plato selbst mit grossem Nachdruck hervorgehoben worden; der Fatalismus der Gestirne fand in der allbewegenden Herrschaft über die Elementarwelt, die ihnen Aristoteles giebt, einen wichtigen Anknüpfungspunkt. Die antike Skepsis war nicht materialistisch, wie die neuere, sondern öffnete, indem sie die Möglichkeit der Erkenntniss leugnete, der Fantasie einen freien Spielraum. Was uns als ausschweifender Aberglaube erscheint, bildete zur Zeit Plotin's einen eben so unumstösslichen Inhalt des allgemeinen Bewusstseins wie die Sphären der ptolemäischen Welt-

---

[16]) Philostrat. v. Apollonii VII, 39. Vgl. zahlreiche Stellen in Apulejus' Metamorphosen.

anschauung. Nicht bloss die zahlreichen gnostischen Richtungen beschäftigten sich schon von den Zeiten des Paulus her mit der Ergründung des Geisterreichs; auch bei den begabtesten Naturen der Kirche zeigt sich eine glühende Hinneigung zu diesen Geheimnissen. Die ganze Anschauungswelt der Magie und Astrologie, der Weissagungen und Vorbedeutungen, der Dämonen und der Theurgie findet sich bei dem Christen Origenes in eben so vollständigem Reichthum, wie sie nur je von den Neuplatonikern aufgefasst ist. Der Einzelne, der Alles dies mit Einem Wurfe geleugnet hätte, wäre verspottet worden, aber er hätte keine Wirkung ausgeübt. Nicht das Bestreiten, sondern das Begreifen erschien als die Aufgabe des Philosophen. Die Thatsachen schienen durch die Erfahrungswissenschaft mit derselben Sicherheit festgestellt, wie für uns die Gesetze der Schwerkraft oder die Umdrehung der Erde um die Sonne.

So erkennt denn auch Plotin das Dasein einer zwischen den Menschen und den Göttern stehenden Geisterwelt mit völliger Unbefangenheit an. In den Dämonen, deren Eigenschaften er gleichgültig aus der allgemeinen Ueberlieferung entnimmt, sieht er die alten *θεοὶ πολιτικοί*, die nationalen Stammgötter, die durch Orakel und Vorbedeutungen das menschliche Leben beherrschen und deren Kräfte durch magische und theurgische Kunst herabgezogen werden.[17]) Sie bewohnen den Luftkreis der Erde, unsichtbar, aber nicht ohne Leib; ihre Gestalten sind aus Feuer oder Aether gebildet und stellen das Höchste von Schönheit dar, was sich in einem Einzelwesen offenbaren kann.[18]) Die mächtigen Wirkungen zauberischer Zeichen und Rhythmen, die Wunderkräfte des Gebetes über die Natur werden nicht geleugnet; es ist ein tiefer Sinn und eine innere Macht in den Formen der Statuen, wie in den hieroglyphischen Bezeichnungen der Aegypter.[19]) Auch die Gewalt der Gestirne über alles Irdische wird vorausgesetzt. Ihr Umschwung übt nicht bloss auf die äussern Schicksale des Menschen, sondern auch auf das psychische Leben einen bestimmenden Einfluss, und der rechte Sternkundige kann aller-

---

[17]) III, 5, 6. Die Götter, die Orakel und Prophezeiungen geben. II, 9, 9.

[18]) *Ἔστι τοιαῦτα κάλλη καὶ ἐν αἰσθητοῖς καὶ τοῖς ἐν μέρει, οἷα δαιμόνων, ὡς θαυμάσαι τὸν ποιήσαντα καὶ πιστεῦσαι, ὡς ἐκεῖθεν.* II, 9, 17.

[19]) S. IV, 3, 11. V, 8, 6.

dings in den Verschlingungen der Planeten Verkündigungen zukünftiger Ereignisse lesen.

Nur werden freilich alle diese Sachen in einem so freien und grossen Stile behandelt, dass alles Kleinliche und Abgeschmackte, welches sich in unsern Begriffen damit zu verknüpfen pflegt, vollkommen verschwindet. Indem Plotin überall nur die Principien ins Auge fasst, lässt er es durchweg dahingestellt, inwiefern er sich zu den einzelnen Folgerungen aus ihnen bekennt. Er knüpft Magie und Astrologie auf die geistreichste Weise an seine tiefsinnigen Grundanschauungen. Da das Weltall ein einziges beseeltes Wesen ist, sind alle Geschöpfe nur Glieder Eines Leibes, jedes ist bedingt durch alle, und in jedem einzelnen empfindet sich das Ganze; wenn man mithin schon aus dem kleinsten Leben die Verhältnisse und den Zustand des allgemeinen entwickeln kann, so wird man, wenn man anders die Fähigkeit besitzt, aus den Stellungen der Gestirne als der edelsten Glieder des grossen Leibes am ersten die bevorstehenden Bewegungen der übrigen Glieder entnehmen können. Die Magie aber entspringt aus derselben Einheit der Dinge, die das Verwandte mit dem Verwandten in innerliche Beziehung setzt; dass es einen tiefen Zauber in den Stoffen und Formen giebt, zeigt uns jede irdische Leidenschaft, die verlockende Gewalt des Goldes wie der Reiz der Liebe. Die Dämonenlehre spielt bei Plotin kaum die Rolle wie bei Plato. In der einzigen Entwicklung, die sich ausführlicher mit ihr beschäftigt[20]), weiss er Alles mit solcher Feinheit in der Schwebe zu halten, dass der Leser ungewiss bleibt, ob von wirklichen Wesen oder von einer blossen Allegorisirung ethischer Begriffe die Rede ist, als welche sich der Eros am Schlusse unzweifelhaft herausstellt; und in der Schrift gegen die Gnostiker, wo er die wunderbaren Heilungen der *δαιμονιάζοντες* berührt, erweist er sich sogar sehr skeptisch, indem er es für widersinnig erklärt, dass einer solchen Krankheit nicht stets eine natürliche Ursache zu Grunde liegen solle.[21])

Das eigentliche geistige Verhältniss indess, in welchem Plotin zu dem ganzen Kreise der von den Naturreligionen hinterlassenen

---

[20]) III, 5.
[21]) II, 9, 16.

Anschauungen steht, ergiebt sich erst, wenn man die Stellung, die diese Anschauungen in seinem System einnehmen, genauer ins Auge fasst.

Alles was mit ihnen in Beziehung steht, gehört ins Gebiet der Sinnenwelt. Die Magie erregt nicht die Intelligenz, sondern die dunkle Naturseite der Seele. Die Dämonen stehen in einer innern Verknüpfung mit der Materie, ohne welche ihre Körperlichkeit undenkbar wäre, und nur vermöge dieser Körperlichkeit sind sie empfänglich für die Gesänge des Theurgen.[22]) Die Gestirne wirken rein als physische Mächte auf die niedere Welt; ihre Seele, die ganz in die Beschauung des Höchsten versenkt ist, hat nichts mit ihr zu schaffen; nur ihre physische Seite wird durch die Gebete der Menschen berührt, die selbst als magische Naturkräfte hervortreten. Der ganze Inbegriff der geheimen Wissenschaften hat es also nur mit jener niedrigsten Sphäre des Seins zu thun, die für die vollendeten Weisen gar nicht vorhanden ist. Die Gaben, die sie verleihen, das Unglück, das sie wirken können, sind nur irdischer Art. Die Sphäre der Ideen, in der der Weise allein wirklich lebt, wird von den zauberischen Mächten nie berührt. Selbst die Erkenntniss der höheren Welt, die der Mensch durch Orakel und Offenbarung empfangen kann, ist nur sinnlicher und darum unwahrer Art; Plotin bezeichnet solche Verkündigungen ausdrücklich als Hülfsmittel für die, welche sich lieber durch sinnliche Erfahrungen leiten lassen, als durch die Kraft der Beweise.[23]) Die wahrhafte Erhebung zum Ewigen, deren Weg allein das Denken ist, kann schlechterdings durch keine äussere Macht für die Seele vermittelt werden, selbst nicht durch die Götter; sie muss in die Tiefe ihres eignen Wesens hinabsteigen, um das Göttliche zu schauen; mit dem Eintritt in die reine Welt der Vernunft ist sie ebenbürtig mit Dämonen und Göttern, ja mit dem Weltgeist selbst, denn der *νοῦς* ist in jedem vernünftigen Wesen derselbe.[24]) Die eigentlichen Interessen der

---

[22]) III, 5, 6.

[23]) IV, 7, 15; die *πίστις* mit *αἴσθησις* gemischt im Gegensatz der *ἀπόδειξις*.

[24]) Es ist gewiss einer der unglücklichsten Gedanken Zeller's, wenn er Plotin's Götterlehre an die Bemerkung anknüpft, dass der Mensch im irdischen Leben nur kurze Zeit das Eine zu erblicken vermag. Je weniger der Philosoph

Philosophie also stehen mit den magisch astrologischen Ideen nicht im mindesten Zusammenhange; ihr innerer Kern, ihre Speculation und Ethik, wird so wenig davon berührt wie der des Christenthums.

Man kann vielmehr sagen, dass der Geist des Neuplatonismus mit dem Geiste jener wilden Mystik, die sich fatalistisch dem Beschluss der Gestirne unterwarf oder das Heil der Seele in geheimnissvollen Weihen und in der Verbindung mit den Geisterreichen suchte, in der entschiedensten Feindschaft steht. So gut wie das Christenthum darauf ausging, die Fesseln, in welchen die Natur den Menschen hielt, zu zerbrechen, wie namentlich die Gnosis der ganzen sinnlichen Welt und ihren Gewalten mit der schroffsten Vornehmheit entgegentrat, so war es auch sein Ideal, den Menschen absolut über alle äusseren Mächte, über die gesammte Natur und das gesammte Geisterreich zu erheben und ihm durch die unmittelbare Beziehung zur höchsten Einheit eine geistige Allmacht und Göttlichkeit zu verleihen, die keine fremde Gewalt erschüttern kann. Die Erlösung der Seele durch den klaren Gedanken steht mit der Hingabe an die dunklen Naturmächte im tiefsten Widerspruch. Plotin verhält sich zu den herrschenden astrologischen und dämonologischen Ansichten ungefähr wie sich Hegel zu den unbequemen Thatsachen der modernen Naturwissenschaft verhält; er wagt ihre Richtigkeit nicht geradezu abzuleugnen, aber er setzt ihren Werth und ihre Bedeutung auf das niedrigste Mass herab. Der Mensch gehört als Theil der Natur allerdings dem Reiche des Schicksals an, in dem er dem Umschwunge des Himmels unterworfen und den Reizen und Gefahren der Zaubermächte ausgesetzt ist; aber als denkender Geist ist er ein für allemal über das Schicksal erhaben. Der sinnliche Mensch kann durch die magischen Gewalten bestimmt

---

im Stande sei, sich auf der Höhe der Anschauung zu behaupten, je mehr werde er sich an ein natürlich Gegebenes anlehnen, die Religion (831); da der Seele ein höherer Aufschwung nur selten gelinge, müsse sie für gewöhnlich durch dieselben Vermittlungen aufsteigen, wodurch das Höhere herabsteige, und dies führe zu einer unendlich reichen Götterwelt (833 f.). Die Behauptung, dass das Göttliche stets durch die Mittelstufen vermittelt werde (729), ist nur insofern wahr, als die Seele durch ihren νοῦς und das ἕν in ihr zum absoluten ἕν gelangt.

werden; der Weise steht ausserhalb des Einflusses der Geister und Gestirne, der Stoffe und Kräfte und verkehrt frei mit den Ideen und mit dem Einen. Wer zu dieser Anschauung gelangt ist, heisst es, ist über die ganze dämonische Natur hinaus. So wird Plotin von Porphyrius ausdrücklich als ein Gegner und Kritiker der Astrologen bezeichnet, die alle menschlichen Thaten dem Einfluss der Sterne beilegen[25]; und die beiden einzigen ins Gebiet des Wunderbaren streifenden Erzählungen, die in seinem Leben berichtet werden, drücken dieselbe freie Beherrschung der Dämonen aus, die in so vielen christlichen Ueberlieferungen gefeiert wird: ein philosophischer Neider des Meisters versucht es vergebens, ihn mit Zaubermitteln anzutasten, sie haben keine Gewalt über ihn; und als ein Aegypter im Tempel der Isis den Genius Plotin's herabruft, erscheint keiner, und er bekennt, dass er eine höhere Macht als einen Dämon zur Führerin seines Lebens erkoren hat.[26])

Selbst bis in die späteste Folgezeit hat die Schule diesen hohen geistigen Charakter nicht verleugnet. Der einzelne Philosoph mochte sich gelegentlich damit unterhalten, die Gebräuche der Mysterien zu studiren und reizende Genien herabzurufen; die Philosophie selbst hatte idealere Gegenstände und Aufgaben. Ein gewisses Interesse der neuplatonischen Denker an den geheimen Wissenschaften lässt sich nicht verkennen; schon Origenes hatte über die Dämonen geschrieben[27]); Porphyrius, der überhaupt die niedern Regionen der Philosophie am fleissigsten bearbeitete, behandelte die Fragen der Theurgie ausführlich genug; aber er erklärte streng, dass nur der seelische Mensch von ihr berührt werde; der Geist sei darüber erhaben.[28]) Wir wissen von Proclus, dass er sich persönlich mit Weihen und Mysterien eifrig beschäftigte; aber wie gering ist die Rolle, die diese Dinge in seinen Schriften spielen! Seine langen Götterreihen haben mit

---

[25]) Porphyr. vita Plotini 15.

[26]) Das. 10.

[27]) Das. 3.

[28]) Augustin. de civ. d. X, 9 und öfter. Auch in den gnostischen Systemen werden die, welche zum νοῦς gelangt sind, als ein völlig anderes und göttlicheres Geschlecht von denen, welche dem seelischen Leben und dem sinnlichen Paradies des Demiurgen angehören, getrennt.

den Dämonen nicht das mindeste zu thun, und es ist sogar ein Lieblingsthema seiner Darstellungen, den Gegensatz zwischen der Nothwendigkeit der Erscheinungswelt und der vollkommnen Freiheit des Philosophen zu entwickeln. Man muss hier die Schule selbst von ihren exoterischen Anhängseln unterscheiden. Wie sich die ganze griechische Wissenschaft der letzten antiken Jahrhunderte, sowohl die Sophistik als die Mathematik, mit dem Neuplatonismus in die engste Verbindung setzte, so hing sich natürlich Alles, was sich um die Festhaltung der heidnischen Ideen bekümmerte, an den grossen Namen einer Lehre, die den griechischen Gedanken noch einmal so glänzend verkündigt hatte, und ergriff mit Gier die Gelegenheit, sich durch platonischen Tiefsinn eine neue Bedeutung zu geben. Die poetische und theurgische Litteratur dieser Zeit, so wenig sie auch im Grunde mit dem System zu thun hat, trägt durchweg eine neuplatonische Färbung, und Dichter und Theurgen drängten sich, besonders so lange die Philosophie in der Gunst des Hofes stand, in die Reihe der Philosophen. Julian selbst, dessen Persönlichkeit und Umgebungen am meisten dazu beigetragen haben, den Neuplatonismus mit jeder Art von Aberglauben zu verknüpfen, erscheint nur als ein solcher Dilettant, der seine ästhetische Begeisterung für das Alterthum und eine ans Kindische grenzende Leidenschaft für Feste und Opfer mit einigen speculativen Gedanken behängt; seine Schriften sowohl als die Züge seines Lebens zeigen seine philosophische Bildung als höchst oberflächlich und mehr stoischer als neuplatonischer Art. Auch die berühmte Schrift über die Mysterien der Aegypter ist schwerlich etwas Anderes, als ein apocryphisches Product des Orients, so gut wie die hermetische Litteratur, das den Zweck hat, die ägyptischen Priesterkünste durch eine philosophische Ausdeutung in Ansehn zu setzen. Die eigentliche Schule des Jamblichus stellt sich nach dem, was wir von ihren Schriften haben und wissen, in einem ganz anderen Lichte dar, als nach den elenden verworrenen Anecdoten bei Eunapius. Augustin hat den eigentlichen Differenzpunkt zwischen der Kirche und den Neuplatonikern in ihrem Verhalten zu den dunkeln Naturmächten sehr richtig hervorgehoben; die letzteren strebten eben so sehr wie die erstern über sie zum reinen Lichte des Göttlichen empor, aber die Kirche allein hatte die Consequenz, den Cultus aller Engel und Genien für eine Verletzung der reineren

Ueberzeugung zu erklären und auf die alleinige Verehrung des Einen Gottes eine neue Zeit zu gründen.[29])

Die Polemik Plotin's gegen die Gnostiker.

Drei grosse Systeme waren es, in denen sich die höhere Wissenschaft der alexandrinischen Epoche abschloss: die gnostische, die neuplatonische und die kirchliche Speculation. In allen dreien erscheinen die gleichen Grundzüge: der mächtige Trieb der Systematik und des bestimmten Dogmas, die symbolische Umdeutung der alten Ueberlieferungen, das leidenschaftliche Emporstreben über die Erscheinung zu einer höheren geistigen Welt, die Beziehung alles Seins auf die höchste Einheit, die hierarchische Ordnung der Wesen, die ascetische Verachtung der Sinnlichkeit, die Liebe der einsamen Beschauung, die Sehnsucht nach überirdischer Reinheit und göttlicher Weihe, der feierliche priesterliche Charakter, die ekstatische Mystik, die sich in den Urgrund der Dinge versenkt. Die Gnosis war die Wiedergeburt des alten orientalischen, der Neuplatonismus die Wiedergeburt des alten occidentalischen Gedankens unter der universalen Idee der Menschheit: zwischen beiden hob sich die Kirche empor, in der diese Idee frei von aller Besonderheit auftrat.

In dem Kampfe der Gnostiker und der Neuplatoniker erneute sich zum letztenmal in der antiken Welt der Gegensatz des Ostens und des Westens, ehe das Christenthum ihn verlöschte. An dem wiedererwachten Geiste des attischen Idealismus brach sich der Andrang der orientalischen Offenbarungen, die den in Materialismus und Skepticismus versunkenen Occident zu überfluthen und die Kirche selbst mit fortzureissen drohten.

Je schmerzlicher der Verlust der gesammten gnostischen

---

[29]) Dass die Kirchenväter keinen Augenblick an der Existenz und den Wundern der Dämonen zweifeln, ist bekannt genug. Die Polemik zwischen Augustin und den Platonikern (de civ. d. VIII—X) dreht sich fast nur um die Frage, ob es vernünftig sei, Wesen mit irdischen Leidenschaften und menschlichen Unvollkommenheiten göttliche Verehrung zu erweisen.

Litteratur, deren Geist und Genialität wir nur aus den Werken ihrer Gegner noch ahnen können, und der Untergang einer ganzen Reihe von neuplatonischen Werken gegen den Orient für die Geschichte ist, desto werthvoller erscheint die Erhaltung des plotinischen Buchs gegen die Gnostiker, deren Lehren, wie es scheint, auf die neuplatonische Schule selbst einen zersetzenden Einfluss zu üben begannen.[1]) So viele Fragen die kleine Schrift auch unbeantwortet lässt, so ist sie doch eine unschätzbare Reliquie des grossen Kampfes, weil sie die Gegensätze, um welche er sich bewegte, mit einer Klarheit hinstellt, die den eigentlichen Geist des Neuplatonismus selbst erst in vollem Lichte zeigt.

Die erste Reaction des Orients gegen seine griechischen Sieger hatte darin bestanden, dass er die Ursprünglichkeit der geistigen Schätze leugnete, auf welche die Hellenen so stolz waren, Indier, Chaldäer, Aegypter, Juden erklärten die Gedanken eines Pythagoras und Plato, ja gelegentlich selbst die homerischen und orphischen Götterlehren nur für Aneignungen ihrer uralten Weisheit. Insbesondere ward die Ansicht, dass Plato den innersten Gehalt seiner Philosophie der Kenntniss der mosaischen und prophetischen Schriften verdanke, hauptsächlich wie es scheint durch die alexandrinischen Juden und dann durch die christlichen Apologeten in den ersten Jahrhunderten allgemein verbreitet.[2]) Bei den Gnostikern steigerte sich diese Herabsetzung des Griechischen zur höchsten Arroganz; im Stolze ihrer unmittelbaren göttlichen Erleuchtungen blickten sie mit Verachtung auf die massvolle Ideenlehre Plato's und machten die ganze hellenische Bildung und Litteratur zum Gegenstande ihres Spottes.[3]) Plotin giebt ihnen die

---

[1]) In c. 10 werden φιλοὶ erwähnt, die von den fremden Lehren berührt sind. Besonders die Anhänger des Numenius standen den Gnostikern nahe und Manches in Plotin's Polemik trifft jene und die späteren Neuplatoniker überhaupt eben so gut als diese. Dass indess das Buch nicht gegen griechische Sekten sondern gegen die eigentlichen orientalischen Gnostiker gerichtet ist, lässt sich schwerlich bezweifeln. (Vgl. Creuzer's Einleitung.) Am entscheidendsten ist die Verachtung Plato's und die Hoffnung auf ein einstiges irdisches Paradies, die der hellenischen Weltanschauung völlig fremd ist.

[2]) Jene Prätensionen der Indier, Aegypter u. s. w. lernt man unter Andern aus Philostrats Apollonius kennen. Die angeblichen Entlehnungen der Griechen von den Juden entwickelt am weitläuftigsten Justinus martyr.

[3]) II, 9, 4.

Verachtung in vollem Masse zurück. Alles Wahre in ihren Lehren, erklärt er, ist aus Plato entnommen; von ihm haben sie den Begriff des Einen, des Seins, der Vernunft, des Weltschöpfers, der Weltseele, die Wanderungen und Strafen der Seele, die Lehren der Zurückziehung vom Irdischen zur Einsamkeit der Beschauung. Was sie dazu gethan haben, ist werthlos und unpassend; sie ziehen nur die missverstandenen Ansichten Plato's ins Verkehrte hinüber. Und statt ihre Abweichungen durch ruhige und philosophische Erörterung zu begründen, schmähen sie auf die göttlichen Männer, als wenn sie selbst allein mit der höheren Welt bekannt wären und jene nichts davon gewusst hätten. Statt sich für weiser zu erklären, als die Geister, die seit Jahrhunderten verehrt worden, sollten sie achtungsvoll aufnehmen, was jene Aelteren weit besser und gebildeter (*πεπαιδευμένως*) über die höchsten Fragen gesagt haben.[4])

Dann werden die Widersinnigkeiten entwickelt, die in den weitläuftigen Götterreihen des gnostischen Pleroma liegen. Es giebt keine überirdischen Mächte (*κόσμος νοητὸς*), als die Weltseele und den Weltgeist und in letzter Instanz das Gute. Es ist gedankenlos, bei dem ewig Vollendeten, dem göttlichen *νοῦς*, eine potentielle und eine actuelle, eine anschauende und eine reflectirende, eine ruhende und eine bewegte Vernunft unterscheiden zu wollen; oder den denkenden Geist von dem Geiste zu trennen, welcher denkt, dass er denkt, was selbst beim Menschen lächerlich wäre und wobei man ins Unendliche fortgehn könnte, ohne einen Abschluss zu finden; oder zwischen den Geist und die Seele noch einen *λόγος* des Geistes zu setzen, wodurch die Seele von der Vernunft ganz abgeschnitten und nur mit einem Bilde derselben in Beziehung gesetzt wird.[5]) Die sämmtlichen zahllosen Hypostasen, Paarungen, Gegenbilder, Umkehrungen, die Geburten und Untergänge der höheren Gewalten sind überflüssig. Man glaubt das Göttliche durch eine solche Trennung der verschiedenen Phasen mit grösserer Genauigkeit darzustellen, aber man zieht es in Wahrheit nur zu der Vielheit des Sinnlichen herab.[6])

So ist es nun ferner abgeschmackt, die göttliche Welt von

---

[4]) Das.
[5]) Das. 1; vgl. 6.
[6]) Das. 6.

der sichtbaren ein für allemal abzuscheiden und die letztere nur durch einen Abfall in der Zeit entstehen und später in der Zeit wieder untergehen zu lassen. Wenn die höheren Mächte wirklich vorhanden sind, so müssen sie sich auch mittheilen; sonst ist das Gute nicht mehr das Gute, der Geist nicht Geist, die Seele nicht Leben.[7]) Wenn ein Abfall der Seele die Welt hervorbringt, woher kommt dieser Fall (νεῦσις)? wann trat er ein und warum gerade in diesem Zeitpunkte?[8]) Was das Auffallendste ist, mit der Sophia sollen die andern Seelen, die deren Glieder waren, herabgekommen und in die niedere Sphäre eingetreten sein, sie selbst aber soll nur das Dunkel der Materie erleuchtet haben; durch diesen Glanz sei ein Idol in der Materie entstanden und aus diesem vermittelst der ὑλότης als drittes Idol der Demiurg hervorgegangen.[9]) Woher ist die Materie, in welche die Sophia geblickt haben soll? ist sie von Ewigkeit da oder entsteht sie erst durch den Hinblick? Und warum ist das Erleuchten des Dunkels ein Abfall vom Göttlichen? Liegt es in der Natur der Seele oder ist es gegen ihre Natur? Im erstern Falle geschieht es von Ewigkeit, im letztern ist das Böse schon vor der Schöpfung in der Sophia vorhanden, und doch soll das eigentliche Böse erst der Welt angehören und die Sophia nur die Idee der reinen Erde fassen, die zum Wohnsitze der Heiligen bestimmt ist. Weshalb bringt sodann die erleuchtete Materie keine Körper, sondern nur psychische Idole hervor? und ist das Idol ein wirkliches Wesen oder ein blosser Traum (ἐννόημα), wie es dargestellt wird? wenn dies, wie kann es die Macht besitzen, etwas zu schaffen? und wie kommt der Demiurg zu der Erinnerung an die höhere Welt, zu der auch die vollkommensten menschlichen Seelen so selten gelangen? Die Schöpfung und Ordnung der Dinge ist nicht Sache eines Idols, sondern die der höchsten Weisheit und Güte.[10]) Und wenn man den Weltschöpfer, der zugleich als Weltseele gedacht wird, wegen seiner Beziehung zum Sinnlichen herabwürdigt, so vergisst man, dass der göttliche Leib des Alls keinem Mangel und keinem Leiden unterworfen ist wie der unsrige und dass die Ge-

---

[7]) Das. 3.
[8]) Das. 4.
[9]) Das. 10.
[10]) Das. 11—12.

meinschaft mit jenem ein freies Beherrschen ist, während die mit dem unsrigen als Abhängigkeit und Schmerz erscheint.[11])

Was aber von der Weltseele gilt, gilt ebenso von den Seelen der Gestirne, die gleichfalls als feindliche Gewalten aufgefasst und als vergänglich geschildert werden. Es ist lächerlich, den Wesen, deren Leib so viel mächtiger und dauernder ist, als der unsrige, nicht auch höhere Reinheit und höheres Wissen zuzuschreiben.[12]) Man legt dem gemeinsten Menschen Unsterblichkeit bei und spricht sie jenen Naturen ab[13]); man nennt den ersten besten Nichtswürdigen seinen Bruder und weigert diesen Namen der Helios und den Gestirnen.[14]) Was hindert diese an der höchsten Vollendung der Tugend und Einsicht?[15]) Sie schauen von Anfang an jene göttlichen Gesichte, zu denen wir am Ziele gelangen, wenn wir uns von dem Reiz und der Lust des Irdischen befreien und zum Ewigen hindurchdringen.[16])

Die ganze Tragödie der Schrecken (τραγῳδία τῶν φοβερῶν), mit denen man das All umgiebt, ist also nichtig.[17]) Die Frage, warum die Dinge geschaffen sind, ist ebenso unnütz, als die, warum die Seele da ist. Das Dasein der sinnlichen Welt offenbart gerade die Herrlichkeit der idealen. Das Ideale durfte nicht das Letzte sein, denn nur das Niedrigste und Ohnmächtigste hat nichts weiter unter sich; das Göttliche ist in sich thätig, aber eben so sehr nach aussen.[18]) So geht eine nothwendige Folge vom Ersten durch das Zweite und Dritte bis zum Letzten hinab, und was man Uebel nennt, ist nur der geringere Grad des Guten, der von dem Vorhandensein der niedern Stufen unzertrennlich ist.[19]) Es ist eine Verwechslung der sinnlichen Welt mit der übersinnlichen, wenn man jener ihre Unvollkommenheit vorwirft. Eben weil sie ein Ausfluss der letzteren ist, muss sie vom Urbilde verschieden sein.[20]) Aber als Erscheinungswelt ist sie so vollkommen, wie

---

[11]) Das. 6 zu Ende; 7.
[12]) Das. 5.
[13]) Das.
[14]) Das. 18.
[15]) Das. 8.
[16]) Das. 18.
[17]) Das. 18.
[18]) Das. 8.
[19]) Das. 13.
[20]) Das. 8 und 4.

nur der höchste Verstand sie erdenken kann; voll unendlichen Lebens und unendlicher Weisheit, eine makellose Statue der unsichtbaren Götter.[21]) Nicht auf sie bezieht sich Plato's Verwerfung des Sinnlichen, deren Schönheit selbst die göttlichen Seelen bewegt. Das äusserlich Schöne ist auch innerlich schön; wer gleichgültig gegen Schönes und Hässliches ist, ist es auch gegen Gutes und Böses. Wer die sichtbare Welt nicht bewundert, bewundert auch die ideale nicht; denn durch die Harmonie in jener wird die Liebe zu dieser in uns entzündet.[22]) Man darf den herrlichen Palast nicht tadeln, auch wenn man sich sehnt, ihn zu verlassen.[23]) Die scheinbaren Ungerechtigkeiten in der Vertheilung von Reichthum und Armuth, von Glück und Unglück haben für den Weisen keine Bedeutung. Der wahre Freund Gottes erträgt ruhig, was ihm die Verkettung des Naturlaufs bringt und erhebt sich an der Vollkommenheit des Ganzen. Aber jene Ungerechtigkeiten sind in Wahrheit gerechte Vergeltungen vorirdischer Thaten, von der Weisheit der Götter geordnet.[24])

Die Verachtung des Alls und seines Urhebers führt die Gnostiker zu einer sittlichen Gleichgültigkeit, die wie bei Epicur auf Selbstsucht und Genuss hinausläuft.[25]) Nur für die Auserwählten soll es eine Vorsehung geben; um sie allein bekümmert sich die Gottheit. Eine solche Art von Vorsehung ist nun thatsächlich undenkbar; denn Gott müsste doch, um die Heiligen zu unterscheiden, auch die übrigen Seelen kennen und sich überhaupt mit der Erde beschäftigen, um für sie zu sorgen. Consequenter ist es also die Vorsehung ganz zu leugnen, und nach dieser Ansicht scheinen sie zu handeln. Sie sprechen nie von Tugend und Güte, sondern immer nur vom Schauen zu Gott, wobei die Leidenschaften der Weltlust und des Hasses unverändert fortbestehen.[26]) Dabei prahlen sie mit Dingen, die nur auf die ungebildete Masse Eindruck machen können. Ihre Zauberlieder, mit denen nicht nur die Naturkräfte, sondern auch höhere Gewalten beherrscht werden sollen, die Heilungen der Krankheiten, die sie den Dä-

---

[21]) Das. 8.
[22]) Das. 16; 17.
[23]) Das. 18.
[24]) Das. 9.
[25]) Das. 15.
[26]) Das. 16; 15.

monen zuschreiben, sind um nichts besser als die Künste der Magier.[27]) Wenn sie sich rühmen, mit dem Tode aus der ganzen sichtbaren Welt herauszutreten, so verstehen sie nicht, was das wahre Heraustreten ist[28]); und was soll dann wiederum die Behauptung, dass ihnen eine neue Erde aufbewahrt sei, die das Urbild (*λόγος*) der erscheinenden genannt wird? was nützt ihnen das Bild einer Welt, die sie hassen?[29]) Es schmeichelt freilich der Eitelkeit zu hören, man sei allein Gottes Kind und werde auch über die Götter einst erhoben werden.[30]) Allein durch blosses Verachten der Welt und ihrer Gottheiten wird noch Niemand gut.[31]) Die wahre Philosophie lehrt sittliche Reinheit und Würde nebst besonnenem Denken statt frecher Ueberschätzung (*ἁπλότητα τοῦ ἤθους μετὰ τοῦ φρονεῖν, τὸ σεμνὸν, οὐ τὸ αὐθαδές*).[32]) Strebt man wirklich zur Gemeinschaft mit dem Höheren empor, so sei es mit Bescheidenheit und nicht mit roher Anmassung. Man vergesse nicht, dass es auch Andern vergönnt ist, sich Gott zu nahen und verlasse nicht in schwindelnder Isolirung den einzigen Weg, auf welchem der Mensch nach seinem Masse dahin gelangen kann, zum Gott zu werden (*ὅσον ἐστὶ δυνατὸν ψυχῇ ἀνθρώπου θεῷ γενέσθαι*). Dieser einzige Weg ist der der Vernunft. Wer über die Vernunft hinausgehen will, fällt aus der Vernunft heraus. (*Δύναται δὲ, εἰς ὅσον νοῦς ἄγει· τὸ δὲ ὑπὲρ νοῦν ἤδη ἐστὶν ἔξω νοῦ πεσεῖν.*) —[33])

In dieser Polemik Plotin's ist die Grenzlinie, die den Neuplatonismus von der Gnosis und damit vom ganzen Orient abscheidet und ihn als rein hellenische Schöpfung bestimmt, mit dem schärfsten Bewusstsein gezeichnet.

Auf der einen Seite erscheint das Princip der Offenbarung, auf der andern das des freien Gedankens. Auf der einen Seite bestimmt die fantastische Willkür, auf der andern die strenge

---

[27]) Das. 14.
[28]) Das. 18.
[29]) Das. 5.
[30]) Das. 9.
[31]) Das. 16.
[32]) Das. 14.
[33]) Das. 9. Diese Stelle ist allein genügend, um diejenigen zu widerlegen, die von Plotin's Verachtung der Vernunft und alleiniger Berufung auf höhere Offenbarung reden.

Dialektik die Reihe der ewigen Mächte. Dort ist die Welt eine Geburt des Abfalls, in der Zeit entstanden und zum Untergange bestimmt; hier geht sie als ewiger und nothwendiger Ausfluss der göttlichen Kraft hervor. Dort ist das Reich der Erscheinung der verhasste Wohnsitz eines bösen Geistes, hier ist es die Darstellung der höchsten Schönheit, ein harmonisches Ganzes, mit göttlichem Leben durchdrungen. Dort sind die Heiligen durch höhere Berufung auserwählt und zu Bewohnern einer paradiesischen Welt berufen; mit der Anschauung der Gottheit erfüllt stehen sie über dem irdischen Verstande und dem irdischen Gesetz; hier führen Vernunft und Sittlichkeit zur Freiheit und zur Vereinigung mit dem Einen.

Die gnostischen Systeme sind grosse religiöse Poesieen; es sind die letzten tiefsinnigen Mythenbildungen der orientalischen Naturreligion. Sie ruhen auf dem parsischen Dualismus, und ihre Anschauungen sind sinnlich wie dieser. Die Gottheit wird als das reinste Licht und ihre Emanationen als Gebilde einer ätherischen Lichtwelt gedacht. Dieser steht die ewige Macht der Materie gegenüber, in welcher ein verlorener Lichtgeist die Sinnenwelt erschafft und eine Anzahl Lichtwesen mit herabzieht. Eine magische Erlösung durch einen niedersteigenden Aeon eröffnet den Seelen die Rückkehr und führt wie in den parsischen Lehren entweder zur ewigen Scheidung der Gegensätze oder zur Apokatastase. Die Systeme des Neuplatonismus dagegen sind Schöpfungen der Wissenschaft im eigentlichsten Sinne. Seine Häupter treten als Denker auf, nicht als Propheten; sie wollen nicht bekehren, sondern überzeugen; sie gründen eine Schule und nicht einen Cultus. Die Willkür der Fantasie hat keinen Antheil an ihren Lehren. Ihre überirdische Welt ist rein geistig; an die Stelle des Lichtreichs setzen sie das Reich der Ideen, und ihre Gottheit ist nichts als die höchste Abstraction des einfachen Gedankens. Ihre Weltauffassung ruht völlig auf der griechischen Grundanschauung der Einheit und Harmonie des Alls, der Göttlichkeit und Unwandelbarkeit der Natur, und ihre Darstellung der geistigen Verhältnisse völlig auf den antiken Begriffen der Freiheit, der Tugend, der Souveränität der Vernunft. Das Schicksal des Menschen ist vollkommen in seine Hand gegeben, und es liegt nur an uns, die Reize und Schrecken der Sinnenwelt durch die Macht des Willens zu überwinden und durch die Versenkung

in die Welt des Gedankens schon hier ein Leben gleich den Göttern zu führen und einst zu jenem göttlichen Dasein zurückzukehren, von dem uns nur die eigne That entfremdet hat.

Die Gegensätze des Gnosticismus und Neuplatonismus fanden ihre Ausgleichung in der Speculation der Kirche. Das Christenthum hob sich zur wissenschaftlichen Weltherrschaft empor, indem es den höchsten Gehalt der orientalischen und der occidentalischen Ideenmasse unter der Einheit seines Gedankens zusammenschloss. Von den Neuplatonikern empfing es die Waffen, um die furchtbare Gefahr, mit welcher es von der Gnosis bedroht war, siegreich zu unterdrücken. In den Vorlesungen des Ammonius lernte (der christliche) Origenes die überlegene Dialektik, mit der er seine gnostischen Vorgänger bekämpft, und Augustin hat es beredt genug geschildert, wie er von den blendenden Träumen des Manichäismus fortgerissen in seiner ganzen Jugendzeit in der sinnlichen und fantastischen Anschauung des Göttlichen gefesselt blieb, bis ihm neuplatonische Schriften endlich die Welt des reinen und bildlosen Gedankens eröffneten. Daher die hohe Achtung, mit der die Kirche trotz der erschütternden Angriffe, die sie von der Schule erfuhr, die Neuplatoniker durchgängig behandelt hat, die schmerzliche Wehmuth, mit der Augustin ihnen die Hand bietet, um sie ganz herüberzuziehen.[34]) Erst durch die Aufnahme des doppelten Bildungskreises erweiterte sich die Weltansicht der Kirche selbst zu einem umfassenden wissenschaftlichen Ganzen, und durch die griechische Philosophie insbesondere erhielt sie die speculative Durchbildung, um ihren Grundgedanken zu dem grossen dogmatischen Systeme auszurunden, in dem das sterbende Alterthum der neuen Welt das tiefste Resultat seiner geistigen Kämpfe überlieferte.

---

[34]) Augustin. de civ. dei l. X passim (Bes. c. 29). Nulli nobis quam ipsi propius accesserunt, sagt er VIII, 5.

Die spätere Entwicklung der neuplatonischen Schule.

Mit Plotin war das neuplatonische System im Grunde vollendet. Er hat die eigentliche Arbeit des Gedankens für die ganze Schule vollbracht, indem er die leitenden Begriffe mit einer Schärfe und Kraft feststellte und entwickelte, die seinen Nachfolgern auf diesem Felde so gut wie nichts zu thun übrig liess. Alles, was der Neuplatonismus an wirklich bedeutenden und tiefsinnigen Ideen und Anschauungen hervorgebracht hat, ist bei ihm bereits da, und die Grundzüge des Systems waren mit solcher inneren Nothwendigkeit gezeichnet, dass sie in keinem wesentlichen Punkte verändert werden konnten, ohne das Princip der ganzen Schöpfung umzustossen.

Da die gesammte Beobachtungswissenschaft als ausserhalb der Philosophie stehend betrachtet wurde, da diese die Natur sowohl als die geistigen und sittlichen Verhältnisse nur nach ihrer theologischen Seite auffasste, da die niedere Sphäre der Speculation schon von Plotin's nächsten Schülern mit grosser Ausführlichkeit behandelt worden war [1]), so konnte die weitere Fortbildung der Lehre nur darin bestehen, dass man den empfangenen Gehalt immer künstlicher ausarbeitete, zerlegte und gliederte. Die Handhabe dazu boten jene zwiefachen Bestrebungen, aus denen der Neuplatonismus erwachsen war, die philologischen und die mathematischen. Man konnte einmal die Bahn der grossen Commentatoren des zweiten Jahrhunderts verfolgen, den Unterschied und die Einheit des Plato und Aristoteles von dem neugewonnenen Standpunkte aus bis ins Einzelne hinab entwickeln und das System durch die immer sorgfältigere Aneignung ihres Gedankenstoffs bereichern. Oder man konnte die durch den Schein der Kühnheit und des Tiefsinns verlockenden Spiele der Neupythagoräer und namentlich des Numenius fortsetzen und die Reihe

[1]) Schon Porphyrius' Werke waren eben so zahlreich als umfangreich, und dennoch spricht er selbst mit Entrüstung über die weitschweifige Vielschreiberei des Amelius. V. Plot. 21.

der wunderbaren Zahlenbeziehungen immer vollständiger zu ergründen suchen, die von dem Eins bis zur unendlichen Mannigfaltigkeit des sinnlichen Lebens herabgehend die Entwicklung der Wesen regelte. Dazu kam dann noch die freiere Beschäftigung, die Uebereinstimmung der alten mythischen Ueberlieferungen mit den philosophischen Ideen aufzusuchen und sowohl in den hellenischen religiösen Poesieen als in den Kosmogonieen und Theogonieen des Orients die Hindeutungen auf die speculative Offenbarung aufzuweisen. Die Durchführung aller dieser Tendenzen musste das System, ohne seinen Inhalt wesentlich zu berühren, in eine unabsehliche Breite entfalten; die einmal feststehende Idee umkleidete sich mit immer mannigfaltigeren Formeln, bis sie endlich unter der überwuchernden Last dieses Formelwesens erstickte. Während die ältere neuplatonische Schule einfach nach dem Kern des Gedankens forscht, charakterisirt die jüngere ein ins Grenzenlose gehender spielender Gestaltungstrieb, der zur wachsenden Auflockerung der strengeren Dialektik und zur immer grösseren Dogmatisirung der Begriffe führt.

Der Stifter und das Haupt dieser jüngeren Schule war Jamblichus, ein Geist von eminenten Fähigkeiten, von glänzender Leichtigkeit und Beweglichkeit und ausserordentlich vielseitiger Bildung, der den ernsten Idealismus Plotin's mit einem blendenden Gewebe philosophischer Poesie umgab, das äusserlich betrachtet lebhaft an die gnostischen Systeme erinnert. Porphyrius und Amelius, in denen sich die ältere Schule abschliesst, weisen zugleich schon auf ihn hinüber. Porphyrius, noch halb der schlichten vorammonischen Philologenschule angehörend, begann die grosse Arbeit, den Plato und Aristoteles im Einzelnen nach der neuen Lehre zu erklären; Amelius, noch halb Neupythagoräer, löste bereits den festgeschlossenen Kreis der plotinischen Begriffe und verwebte sie mit numenischen Anschauungen.[2]) Von beiden ist jedoch Jamblichus durch eine tiefe Kluft geschieden. Er trat in einer lebhaften und eingehenden Polemik einerseits gegen die prosaische Niedrigkeit ihrer Erklärung Plato's, andererseits gegen ihre fremdartigen und unplatonischen Neuerungen der Philosophie

---

[2]) Amelius setzte wie Numenius drei weltschaffende νόες, den βασιλεὺς, den ἀρχιτέκτων προστάτης, den τεχνίτης αὐτοδίδακτος; der erste ist selbst das νοητὸν, der zweite hat es, der dritte schaut es. Procl. in Tim. 93. 110b.

auf und stellte ihnen seine Lehre als die echte Erneuerung des hohen platonischen Geistes entgegen.[3])

Sogut wie sämmtliche Eigenthümlichkeiten des spätern Neuplatonismus gehen auf Jamblichus zurück.

Er hat die Schriften der beiden attischen Philosophen in sehr umfassender Weise commentirt und die Behandlungsart jener Werke vorgezeichnet, die seitdem die herrschende blieb. Von ihm stammt die freie und grossartige Auffassung des Plans, die strenge syllogistische Anordnung der einzelnen Theile, die Gewandtheit des Ueberblicks, die wir an den späteren Erklärern bewundern.[4]) In zehn Dialogen, unter denen er den ersten Alcibiades an die Spitze stellte, fand er die platonische Philosophie umschrieben, und schon er bemerkte, dass in noch engerem Auszuge in Parmenides und Timäus der ganze Plato enthalten sei.[5]) Er hat aber auch jene mystisch-theologische Ausdeutung geschaffen, die in den geringfügigsten Einzelheiten besonders der Eingänge die tiefsten Geheimnisse ahnt und aus den kleinen ausmalenden Zügen der mythischen Erzählungen weitläuftige Theorieen über die göttlichen Mächte entwickelt. Es war sein Princip, nie bei dem Besondern und Zufälligen stehen zu bleiben, sondern überall die höchsten und allgemeinsten Beziehungen des Gedankens aufzusuchen.[6])

Er hat ferner zuerst die mathematische Speculation und zwar in grösster Ausdehnung in die Schule eingeführt. Die Zahlen sowohl als die geometrischen Gestalten erklärte er als Symbole ideeller Verhältnisse. Die *μόνας* repräsentirt die Identität, die Zweiheit den Fortgang, die Dreiheit die Rückkehr u. s. f.[7]) Sein

---

[3]) Sein Gegensatz gegen die einfachen philologischen Deutungen des Porphyrius lässt sich in Proclus Commentaren, besonders in dem zum Timäus, hundertfach verfolgen (z. B. 235 d—236 b u. s. f.). Gegen die *περὶ Ἀμέλιον καὶ Πορφύριον* schrieb er ein eigenes Werk (Procl. in Tim. 225), das sie bis ins Einzelste widerlegte.

[4]) Vgl. die Analyse des Alcibiades. Proclus comm. in Alcib. I. (ed. Cousin) 34.

[5]) Das. 29. In Tim. 5 a.

[6]) In der Anrede des Alcibiades: *ὦ παῖ Κλεινίου* fand er eine Hindeutung auf die männliche Kraft des Eros. Procl. in Alc. 69. Bei den Atlantidenkämpfen stieg er zur höchsten Speculation über *ἕν* und *δυάς* empor, Procl. in Tim. 24 cde, über das *μὴ ὄν* entwickelte er theologische Betrachtungen, das. 253 f. u. s. w. *Ὁ Ἰάμβλιχος . . ἄνω που μετεωροπολεῖ καὶ τἀφανῆ μεριμνᾷ.* Das. 214.

[7]) Procl. in Tim. 250 c. Bei der Untersuchung über das Wesen der Kreis-

ganzes System war nach Triaden geordnet und mit den verwickeltsten Zahlenverhältnissen durchdrungen.

Er war ebenso der Erste, der die Philosophie systematisch mit dem Mythus in Verbindung setzte. Seine Forschung drang in die entlegensten Geheimnisse der chaldäischen, ägyptischen, phönicischen, indischen, persischen Götterlehren und fand in allen die gleichen Grundansichten der ältesten Weisheit über die Geburt der Dinge wieder.[8])

Von ihm rühren endlich die ganze theologische Phraseologie, die gesuchte Steigerung der Ausdrücke, die weitschweifigen Compositionen, die schwülstigen Epitheten, welche die späteren Neuplatoniker bezeichnen.[9])

Geht man dann auf den Inhalt seiner Lehre ein, so ist er der Schöpfer jenes ganzen eigenthümlichen Göttersystems, das die einzige bedeutende Unterscheidung der neueren Schule gegen die ältere ausmacht, die davon keine Ahnung hat.

Dieses Göttersystem entspringt aus einer gewaltsamen Potenzirung der Dialektik, welche die Hierarchie Plotin's bestimmt hatte. Die Folge seiner Begriffe beruhte, wie gezeigt, auf dem aristotelischen Princip, dass jede Entwicklung einer Potenz zum Actus das Dasein dieses Actus voraussetzt, wenn sie nicht ein reines Spiel des Zufalls sein soll. So fordert also die mit der Materie verbundene Form die lautere Formkraft in der Seele, die Möglichkeit der Vernunft in dieser die ewige Wirklichkeit derselben im *νοῦς* und dessen Wirklichkeit ein höchstes Wirkendes, das Eine. Ueberall weist also die mit einem Stoffe verbundene Form oder Idee auf die reine Idee, das *ἀχώριστον* auf das *χω-*

---

form; *πρῶτον φιλοσόφως αὐτὸν καταθησόμεθα ταῖς Ἰαμβλιχείαις ἐπιβολαῖς*. Das. 261 b. Jamblichus pries die Zahlen als göttliche Mächte, die *μόνας* giebt *ἕνωσις* und *ταυτότης*, die *δυὰς πρόοδος* und *διάκρισις*, die *τριὰς ἐπιστροφή* u. s. w., alle sind Symbole von göttlichen und unaussprechlichen Dingen. Das. 206 ab.

[8]) Hierüber ist bes. Damasc. *περὶ ἀρχῶν* zu vgl.

[9]) Wo Porphyrios einfach von der Weltseele überhaupt spricht, redet Jamblichus von der *ψυχὴ ἐξῃρημένη, ὑπερκόσμιος, ἀπόλυτος, πᾶσιν ἐνεξάρχουσα, ἀμέθεκτος, ὑπὲρ πάσας τὰς ἐγκοσμίας ὡς μόνας τεταμένη*. Procl. in Tim. 171, c—e. „Die *μανιμὴ φρονρὰ* der kosmischen Götter, wie Jamblichus sagen würde.“ Das. 45 b. Sogut wie sämmtliche technische Ausdrücke der Theologie, wie wir sie bei Proclus und Simplicius vorfinden, lassen sich nachweislich auf Jamblichus zurückführen.

ριστὸν zurück. Jamblichus fand noch eine höhere Unterscheidung nöthig. Der geformte Stoff hat Antheil (μετέχει) an der formenden Seele, die geformte Seele Antheil an der formenden Vernunft, die Vernunft Antheil an dem Einen. Aber jede ἑνὰς μεθεκτὴ steht durch die μέθεξις schon in Berührung mit der Vielheit und ist somit keine absolute Einheit mehr. Sogut wie also die von der Vielheit untrennbare, mithin völlig zur Vielheit gewordene Einheit die von dieser freie voraussetzt, so gut fordert diese als höchste Wahrheit die ἑνὰς ἀμέθεκτος ihres Begriffs, die von aller Beziehung mit dem Niederen gänzlich gesondert ist. Ueber jeder Klasse von Wesen steht somit in letzter Instanz eine völlig in sich abgeschlossene und unnahbare Einheit, und diese ἑνάδες ἀμέθεκτοι sind es, die der jüngere Neuplatonismus im höchsten Sinne Götter nennt.[10])

Man sieht leicht, dass eine solche Götterwelt nichts Anderes ist, als ein durch die äusserste Ueberfeinerung der Speculation erschaffener Kreis idealer metaphysischer Abstractionen, der die Hierarchie der Wirklichkeit (natürlich mit Ausschluss der Materie) in unnöthiger Jenseitigkeit wiederholt. Allein der Drang der Zeit zum Mystischen und Ueberschwenglichen gefiel sich darin, das Göttliche über alle Berührung mit dem Sein hinaus in eine unendliche Ferne zu entrücken, und die Fragen über die Götterordnungen wurden um so mehr ein Lieblingsgegenstand des Philosophen, als sich hier die spielende Lust der Systematik und des Zahlenwesens weit freier entwickeln konnte als innerhalb der festen Wirklichkeit.

Den ersten Platz unter den überweltlichen Henaden des Jamblichus nahm natürlich das absolute Ἓν ἀμέθεκτον ein. Darunter folgten dann die Einheiten des νοῦς, der Seele und der Natur, aber nicht einfach, sondern jede zu einer Mannigfaltigkeit besonderer Urformen ausgebreitet — die θεοὶ νοεροὶ, ὑπερκόσμιοι und ἐγκόσμιοι.[11])

Plotin hatte im Begriff des νοῦς drei Momente unterschieden:

---

[10]) Von jeder τάξις der Wesen unterschied Jamblichus zuerst die ἀμέθεκτος μόνας Procl. in Tim. 214. Vgl. 236 f. u. s. w. Darin liegt das Princip seiner ganzen weitläuftigen Hierarchie. Vor Jamblichus, bemerkt Damascius περὶ ἀρχῶν S. 314, setzte man fast allgemein nur Einen θεὸς ὑπερούσιος.

[11]) Erwähnungen dieser verschiedenen Hauptklassen Procl. in Tim. 292 ef 299 de.

den Gedanken oder das Sein als das Erste; dessen lebendige Bewegung und Entwicklung, das Denken; und endlich als die Einheit beider den wirklichen Geist, die entwickelte Ideenwelt. Nur waren diese Unterschiede von ὄν, ζωή, νοῦς bei ihm völlig ideell und flüssig, und das Ganze erschien als Ein untrennbares Leben. In Jamblichus' Vernunftgöttern finden wir diese Momente auseinandergezogen und abermals zerlegt. Er trennte den νοῦς νοητὸς als das Frühere und Einfachere von dem νοῦς νοερὸς, der entfalteten Vernunft; zwischen beide setzte er dann nach dem Muster jenes Verhältnisses von ὄν, ζωή, νοῦς den νοῦς νοητὸς καὶ νοερὸς, die Vermittlung zwischen Gedanken und Geist. Und indem er jedes der drei Glieder nach Massgabe der unentwickelten, halbentwickelten und vollständig entwickelten Form wiederum zerlegte, erhielt er drei Triaden oberer Götter, drei θεοὶ νοητοὶ, unter denen das ὄν als das noch völlig Einfache den höchsten Rang behauptete, drei θεοὶ νοητοὶ καὶ νοεροὶ, drei θεοὶ νοεροὶ, von denen der dritte als der vollendete νοῦς der Demiurg genannt wird. Die letzte Trias ward durch Hinzufügung dreier bewahrenden und einer trennenden Einheit zur Siebenzahl erweitert. [12])

An der Spitze der θεοὶ ὑπερκόσμοι stand, wie wir voraussetzen dürfen, die höchste Einheit der ψυχὴ ἀμέθεκτος, wahrscheinlich wieder zur Dreiheit aufgelöst. [13]) An diese schlossen sich, durch Vervielfachung mit der Sieben (?), 21 ἡγεμόνες und, durch Verdoppelung dieser Anzahl, 42 θεοὶ γενεσιοῦργοι. [14])

Die θεοὶ ἐγκόσμιοι theilten sich, wie es scheint, in Götter des Himmels, des Luftraums und der Erde. Zwischen Erde und Himmel setzte Jamblichus drei Sphären, Aether, Luft und Wasser, in deren Göttern er das Verhältniss von μόνας, δύας, τρίας fand. [15]) Das Himmlische vertraten 36 Dodekarchen, von denen 72 mittlere und 144 untere oder mittlere Gottheiten ausgingen. Alle diese Mächte waren wie die Welt selbst nach den Verhältnissen von 3, 5, und 7 sehr genau geordnet. [16])

Die kosmischen Götter standen nicht nur mit den hyperkosmischen, deren unmittelbare Ausflüsse sie sind, sondern auch

---

[12]) Das. 94.
[13]) Das. 171 c f. 214 a f.
[14]) Das. 299 d f.
[15]) Das. 296 d f.
[16]) Das. 299.

mit den *νοητοῖς* und *νοερροῖς* in strengem Parallelismus.[17]) Von den Namen der einzelnen wird eine ganze Anzahl erwähnt.[18])

Der gesammten metaphysischen Götterwelt gegenüber blieb übrigens das Reich der Wirklichkeit in der von Plotin vorgezeichneten Ordnung: sein Ausgangspunkt das *ἓν μεθεκτὸν*, die Idee der Ideen; dann der *νοῦς* des Alls, dann die Weltseele, dann die Natur, zuletzt die Materie. Die Naturphilosophie dürfte von Jamblichus am ersten weiter entwickelt worden sein. In Psychologie und Ethik scheint er nichts geändert zu haben.

Dies System des Jamblichus beherrscht nun die ganze spätere Epoche des Neuplatonismus fast unbeschränkt. Die grössten Vertreter derselben, Proclus, Simplicius, Damascius bezeichnen ihn mit den Ausdrücken der ungemessensten Verehrung als ihren Meister.[19]) Er ist eben so entschieden das Haupt und der Gesetzgeber der jüngeren Generation, wie Plotin das Haupt der älteren ist. Die Unterscheidung dreier Schulen, wobei dem Proclus die wissenschaftliche Abschliessung der ganzen Lehre beigelegt wird, ist völlig willkürlich. Weder in Gehalt noch in der Behandlung der Philosophie ist seit Jamblichus irgend eine nennenswerthe Aenderung eingetreten. Die Formeln, in deren Durchführung die gerühmte Wissenschaftlichkeit des Proclus besteht, das Princip der Triaden, die Verhältnisse von *ὄν ζωὴ νοῦς, μονὰς δυὰς τριάς, μονὴ πρόοδος ἐπιστροφὴ* sind sämmtlich schon bei jenem vorhanden. Die Studien des Plato und Aristoteles wurden von Jamblichus' Nachfolgern eben so ernst und gründlich betrieben als später zu Athen, wie ausser seinen eigenen Schrif-

---

[17]) Das. und 292 ef.

[18]) Okeanos und Tethys, jener die *μέση κινητικὴ αἰτία*, diese die *ποιητικὴ* das. 293 ef. Zeus und Here 297 c. Hephästos, Asklepios, Athene 49—51 u. s. w. Nirgends erscheint ein ungriechischer Name.

[19]) Proclus erklärt häufig seine Auslegung nur als Ausführung und Entwicklung von der des Jamblichus; z. B. in Alcib. I, 225, in Tim. 134 ab. 292 cd. *Ὁ Ἰάμβλιχος πολλά τε ἄλλα καὶ ταῦτα ἡμᾶς παιδεύσας*, das. 54 a. *Ἀπαντησόμεθα ἐξ ὧν αὐτὸς ἡμᾶς ἀνεθίδαξε.* Das. 98. „Jamblichus, der Alle fast in Allem besiegt." Das. 249. Er nennt Erklärungen von ihm dämonisch treffend, das. 217 c., und sagt geradezu, er halte ihn für den göttlichsten unter allen früherern Erklärern. Das. 24. Dass Damascius ganzes Werk *περὶ ἀρχῶν* nur Ideen des Jamblichus enthält, ist bekannt. Auch Simplicius erklärt ausdrücklich, Ausg. v. 1499 fol. 2, er folge ihm hauptsächlich und wolle den *ὑψηλὸς νοῦς τοῦ ἀνδρὸς* zu entwickeln suchen.

ten die Arbeiten eines Boethus, Dexippus, Ammonius (des Sohnes des Hermeas) zeigen, die sich sogar vorzugsweise mit Aristoteles beschäftigten. Der Vorwurf theosophischer Fantastik und Hinüberneigung zum Orient trifft, soweit er begründet ist, die Späteren ganz ebenso; die Götterlehre ward von ihnen nur in Einzelheiten umgebildet; die Aneignung der mythischen Weisheit aller Völker ward so eifrig fortgesetzt, dass Proclus sich rühmen konnte, Hierophant der ganzen Welt zu sein. Uebrigens vergesse man nicht, dass Jamblichus, wie schon bemerkt, als so exclusiver Grieche auftrat, dass er die Einführung der Engel in die Philosophie, wie sie Porphyrius versucht hatte, als eine barbarische ἀλαζονεία verdammte[20]), und dass die kleinen theurgischen Spielereien, wie sie, obwohl im gebildetsten klassischen Geschmack, von ihm erzählt werden[21]), eine um so geringfügigere Bedeutung für ihn haben mussten, je mehr sich sein Geist von der ganzen Sinnenwelt und ihren Gewalten dem Gebiete der unnahbaren und unaussprechlichen ἑνάδες zugewandt hatte.

Man kann die jüngere neuplatonische Schule im Gegensatz jener ersten, die ihren Mittelpunkt in Rom gefunden hatte, als die orientalische bezeichnen, sofern man mit diesem Namen nur nicht etwa eine Einwirkung östlicher Elemente verbindet. Jamblichus selbst war ein Syrer; er lehrte in seinem Vaterlande und Syrien blieb gleichsam das Hauptlager seiner Philosophie, von dem aus sie sich bis in die fernsten Tiefen Asiens verbreitete und besonders in Kleinasien reich entwickelte. Als Seitenzweige dieser grossen vorderasiatischen Schule, in denen sich das Leben der Speculation am längsten erhielt, sind die späten Schulen von Athen und Alexandrien zu betrachten, die erst mit dem letzten Lebenshauche des Heidenthums abstarben.

Durch Jamblichus hatte der Neuplatonismus eine glänzende Wiedergeburt erfahren. Er hatte nach allen Seiten hin grosse Richtungen eröffnet und durch die neue Götterlehre eine Art von höherer Poesie über das System ausgebreitet. Die ganze griechische Bildung wandte sich mit Begeistrung dem überirdischen Lichte zu und drängte sich um so eifriger darnach, als der kai-

---

[20]) Procl. in Tim. 47.

[21]) Z. B. die Hervorrufung des Eros und Anteros bei Gadara, das bekannte Märchen des Eunapius.

serliche Wiederhersteller des Heidenthums ihm die tiefste Verehrung bewies. So kam es, dass die syrische Schule bald mit einem Tross von halbphilosophischen Anhängern umgeben ward, die theils theurgische Künste und priesterliche Bestrebungen, theils wie Libanius und Themistius rhetorische und sophistische Talente durch einen Anflug ihres Tiefsinnes zu veredeln suchten. Nach diesen Umgebungen ist sie selbst fast immer beurtheilt worden. Ihren Kern jedoch bildeten ohne Frage jene wissenschaftlichen Forscher, die die Untersuchungen über Plato und Aristoteles fortsetzten. Leider sind fast alle ihre Werke für uns verloren gegangen.

In der Schule von Athen erhielten sich hauptsächlich die philologischen Bestrebungen, deren Normen Plutarch festgestellt zu haben scheint. Hier häufte Proclus noch einmal alles Wissen, das im Bereich der alexandrinischen Bildung lag, in ungeheuren Massen zusammen und umschrieb fast den ganzen Umkreis des philosophischen Gebiets; seine Schüler Damascius, Simplicius, Olympiodor vollendeten sein Werk mit bewundernswürdiger Thätigkeit.

In Alexandrien blühte vorzugsweise die andere Richtung, die mathematische, fort. Aus ihr erwuchs die anziehendste Gestalt der ganzen späthellenischen Zeit, die schöne Hypatia, deren Zerreissung durch den fanatisirten Pöbel ihrer Vaterstadt wie ein tragisches Symbol des Unterganges der griechischen Schönheit unter einem neuen Weltgesetze erscheint.

In den Charakteren der neuplatonischen Denker offenbart sich bis auf die späteste Zeit herab jene Freiheit des Geistes, jene gebildete Anmuth und Liebenswürdigkeit, jener Zauber des Umgangs und des Vortrags, der dem griechischen Stamme auch nach dem Untergange des nationalen Lebens als unverwüstliches Erbtheil übrig blieb.

Ueber die Leistungen des jüngern Neuplatonismus ist es schwer ein unbefangenes Urtheil zu fällen. Die lockern und üppigen Bildungen seiner Systeme stehen gegen den keuschen Ernst und die innere Nothwendigkeit des plotinischen unzweifelhaft im Nachtheil; aber sie haben dennoch den Kern der attischen Philosophie mit wunderbarer Zähigkeit festgehalten. Ihre Commentare stossen uns ab durch einen völlig fremdartigen Geist, durch das Hinausstreben über die einfache Wahrheit des Sinns, durch

ein unerträgliches Allegorisiren der geringsten Einzelheiten; aber sie überraschen uns eben so oft durch die Feinheit ihrer Bemerkungen, durch die tiefsinnigen Analysen des Plans der Werke, durch die geistvollen Combinationen entlegener Stellen; und auch abgesehen von der Fülle des gelehrten Stoffs, den sie enthalten, wird jede gründliche Erklärung der Attiker sie aufs sorgfältigste zu Rathe ziehen und im Ganzen weit mehr aus ihnen gewinnen, als aus sämmtlichen modernen Interpreten. Auch bei der höchsten Anerkennung indess, die man dem Geiste und der Thätigkeit dieser Männer zollt, muss man eingestehen, dass die Schule vollkommen reif zum Untergange war, als sie von der Fluth des neuen Glaubens verschlungen ward. Der enggeschlossene Ideenkreis, in welchem sie sich bewegte, war durch die Energie einiger ausgezeichneten Geister früh erschöpft, und man muss es nur bewundern, welche Mannigfaltigkeit sich aus einer so einfachen Anlage entwickelt hat. Die Lehre selbst war bereits von Jamblichus mit einer Feinheit ausgesponnen, die kaum noch überboten werden konnte. Unter seinen Nachfolgern scheint nur Theodor den Versuch gemacht zu haben, noch über ihn hinauszugehen, und durch weitere Verfolgung der Manier des Numenius und Amelius ein noch fantastischeres System zu gründen.[22]) Aber seine Neuerungen blieben vereinzelt und wurden als sinnreiche, aber fremdartige Gedankenspiele betrachtet; das System des Jamblichus blieb das herrschende und ward nur in Nebenpunkten, wie in der Darstellung der mittleren und niederen Götter, die von vornherein sehr willkürlich angelegt war, zuweilen verändert.[23]) Fast die ganze Thätigkeit der späteren Zeit beschränkte

---

[22]) Die „Neuerungen" des Theodor in der Lehre vom Göttlichen, Procl. in Tim. 246b, das *καινοπρεπέστερον* seiner Psychologie aus Zahlen und Linien, das. 225. Sein System war ein noch weit complicirterer Triadismus als das des Jamblichus. Nach dem *ἓν* folgte erst die *τριὰς νοητή*, dann die *νοερά*, dann die *δημιουργική*. Er unterschied eine *ψυχὴ πηγαία*, eine *καθόλου*, eine *τοῦδε τοῦ παντός*, die dann abermals zerlegt wurde. Als Theile der Welt setzte er eine Sphäre *ἄναστρος*, dann den Himmel und dann die Erde. Alle Triaden repräsentirten das Verhältniss von *ον*, *νοῦς*, *ψυχή*. Jedes Element stand unter der Herrschaft besonderer Zahlen. S. Proclus in Tim. 297c. 206b—7a. 225a—26b. 296c. 94. 98. u.s.w.

[23]) In dem Göttersystem des Proclus entfaltet sich die absolute Einheit durch die *ἑνάδες ὁλικαὶ* in die *ἑνάδες μερικαί*. Die erstern zerfallen ganz wie bei Jamblichus in die 8 *θεοὶ νοητοί*, drei *νοητοὶ καὶ νοεροί*, sieben

sich also darauf, die von Jamblichus aufgestellten Ansichten weitläuftiger auszuführen und die Philosophie nach seinem Vorbilde mit immer mannigfacheren Formen in Verbindung zu setzen. Dadurch häufte sich ein immer drückenderer Wust von verschiedenartigen Anschauungen um das System zusammen. Bei Proclus erscheinen oft vier, fünf, sechs Darstellungsarten nebeneinander; derselbe Gedanke wird bald in der mythischen Sprache des Orpheus oder des Hesiod oder der sibyllinischen Orakel oder der platonischen Fabel, bald in der mathematischen Symbolik der Pythagoräer, bald in den eigenthümlichen Wendungen des Neuplatonismus, bald in aristotelischem Stil, bald in den Ausdrücken des Parmenides vorgeführt, so dass es am Ende kaum noch erkennbar bleibt, mit welcher Darstellung es eigentlich Ernst ist.[24]) Hierbei geht natürlich alle Schärfe des Gedankens verloren; die Kraft des Gedankens erschöpft sich in dem gewaltsamen Aneinanderpressen von Begriffsreihen, die nichts miteinander zu thun haben; die Dialektik verflüchtigt sich, um das Spiel nicht zu ver-

---

νοεροί. Die untergeordneten Götter theilen sich in ἡγεμονικοὶ, ἀπόλυτοι und ἐγκόσμιοι:

I. Ἡγεμονικοὶ.

1. Πατέρες { a. Ζεὺς, b. Ποσειδῶν, c. Πλούτων.

2. Ζωογόνοι { a. Ἄρτεμις κορική, b. Περσεφόνη κορική, c. Ἀθήνη κορική.

3. Ἐπιστρεπτικοὶ: Ἀπόλλωνες.
Dazu als φύλακες die Κορύβαντες.

II. Ἀπόλυτοι.

1. Δημιουργοὶ { a. Ζεὺς, b. Ποσειδῶν, c. Ἥφαιστος.
Dazu als φύλακες { α. Ἑστία, β. Ἀθήνη, γ. Ἄρης.

2. Ζωογόνοι { a. Δημήτηρ, b. Ἥρη, c. Ἄρτεμις.

3. Ἐπιστρεπτικοὶ { a. Ἑρμῆς, b. Ἀφροδίτη, c. Ἀπόλλων.
Dazu als φύλακες die μοῖραι.

III. Ἐγκόσμιοι.
1. Οὐράνιοι.
2. Ἀέριοι.
3. Ὑδατικοί.
4. Χθόνιοι.
Φύλακες.

Die Entwicklung dieser Reihen ist ein ermüdender mechanischer Schematismus.

[24]) In der „platonischen Theologie" ist eine solche Nebeneinanderstellung systematisch durchgeführt.

derben, in ein immer unbestimmteres und schlafferes Fortschreiten von der Einheit zur Mannigfaltigkeit, und der Geist erlischt endlich völlig in der Formel. Das wirkliche schöpferische Leben des Systems hat eigentlich nur in Plotin's Schriften seinen Ausdruck gefunden; von ihm ab ist es immer mehr zum Dogma erstarrt.

Auch in ihrer äussern Stellung hat die Schule nie wieder die Höhe erreicht, auf der sie Plotin hinterlassen hatte. Damals erschien sie als der Mittelpunkt einer grossen geistigen Bewegung des Abendlandes, das noch einmal seine ganze innere und äussere Kraft aufbot, um die Herrschaft seiner Bildung über den Osten zu behaupten. Seit Constantin vertrat sie eine gestürzte Macht und genoss nur noch des kurzen Triumphs einer Restauration, die die Unmöglichkeit des dauernden Sieges nur zu deutlich offenbarte. Der Gipfel des äussern Glanzes unter Julian entspricht dem prunkvollen Auftreten des Jamblichus in der innern Entwicklungsgeschichte[25]); für beide ist der Mangel des ernsten Gehalts charakteristisch. Die Vernichtung des Heidenthums, die unter Theodosius begann und immer gewaltsamer vorschritt, schnitt dem Neuplatonismus die Wurzeln ab, denen er seinen Lebenssaft verdankte. Die Tempel wurden zerstört, die Götterbilder umgestürzt, die alten Culte verschwanden; die Masse des Volks ward christlich und betrachtete bald die Freunde des alten Glaubens mit Verachtung und Abscheu; die rhetorische und sophistische Bildung ging zu Grunde, man vernachlässigte die Studien der schönen Form und der alten Muster der Sprache, die Kämpfe der grossen kirchlichen Parteien nahmen die ganze Aufmerksamkeit in Anspruch. Nur soweit die griechische Cultur in das Christenthum aufgenommen war, hatte sie noch Bedeutung. Einsam und gedrückt erhielten sich die Philosophen in einer fremden Welt; der Armuth, der Bedrückung, dem Volkshasse Trotz bietend fuhren sie fort in der tiefsten Zurückgezogenheit die heilige Weisheit Plato's zu überliefern. Aber der Kreis ihres Wirkens ward immer enger, ihre Aussichten immer hoffnungsloser, ihre eigne Begeisterung immer schwächer, und Justinian verlöschte nur einen schon verglimmenden Funken, als sein berühmtes Edict die Hörsäle schloss und die letzten Neuplatoniker über die Grenzen der römischen Welt hinaustrieb.

---

[25]) Obgleich Jamblichus die Zeit des Julian nicht mehr erlebt hat. Er starb schon vor 333.